This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Phil 400.17

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.,

(Class of 1814)

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences."

System

des objectiven Idealismus.

Von

Julius Bergmann
Professor der Philosophie an der Universität Marburg.

Marburg.
N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.
1903.

Phil 400.7

HARVARD COLLEGE
OCT 4 1904
LIBRARY.

Vorwort.

Unter objectivem Idealismus verstehe ich die Ansicht, dass zwar die Körperwelt sammt dem Raume nicht an sich, unabhängig von allem Vorstellen existire, aber auch nicht bloss von uns zu den Inhalten unseres sinnlichen Wahrnehmens hinzugedacht werde, sondern in der ihr von der mathematisch-empirischen Wissenschaft zugeschriebenen Beschaffenheit ein Inhalt eines alle einfachen bewussten Wesen als seine Theile in sich fassenden Bewusstseins sei und so unserem Bewusstsein als ein von ihm Unabhängiges gegenüberstehe, und dass nichts anderes an sich existire als dieses universale Bewusstsein und seine Theile. Mit dem transscendentalen Idealismus Kants stimmt demnach der von mir als objectiver bezeichnete in dem Zugeständnisse an den Realismus überein, dass die Inhalte unseres sinnlichen Wahrnehmens so untereinander zusammenhängen, als ob die Welt, die wir durch sie vorstellen, als eine so beschaffene, wie sie von der Naturwissenschaft beschrieben werde, an sich existire, kurz, dass diese Welt zwar nicht transscendentale, aber doch empirische Realität besitze. Aber während nach jenem die empirisch-reale Körperwelt, da sie, die stoffliche, lückenlos ins Unendliche sich ausdehnende, ins Unendliche theilbare, keine empfindbaren (secundären) Qualitäten besitzende, für alle wahrnehmenden Subjecte dieselbe seiende, nicht mit den Phänomenen in unserem wahrnehmenden Bewusstsein zusammenfällt und auch kein Ding an sich sein soll, ein blosses Gedankending ist, gesteht er

ihr eine über die empirische hinausgehende Realität zu, nämlich die des Inhaltes eines universalen Bewusstseins, und setzt sie mithin, wie der transscendentale Realismus, zu den Inhalten unseres Wahrnehmens in ein Verhältnis, in welches Kant zu denselben gänzlich unserem Wahrnehmen verborgene Dinge an sich setzte, das Verhältnis des Erscheinenden zu seiner Erscheinung. Und während nach dem transscendentalen Idealismus auch unser Bewusstsein selbst ein blosses Phänomen ist, und überhaupt bewusste Wesen ebensowenig wie körperliche in der Welt der Dinge an sich enthalten sein können, glaubt der objective beweisen zu können, dass alle an sich existirenden Dinge bewusste und in ihrem Bewusstsein aufgehende Wesen seien. Dass unserem Bewusstsein transscendentale Realität zukomme, und dass seine sinnlichen Wahrnehmungen eine Folge seiner Abhängigkeit von einem absoluten, alle bewussten Wesen, die sich in einer körperlichen Welt zu leben scheinen, in sich fassenden Bewusstsein seien, lehrte auch Fichte (wie vor Kant Berkeley und Leibniz), doch ist auch dessen Idealismus, wenigstens in der Wissenschaftslehre und den sich an sie anschliessenden Schriften, ein subjectiver, — nicht, wie diese Bezeichnung desselben begründet zu werden pflegt, desshalb, weil er die Annahme an sich existirender Dinge, deren Einwirkung auf unser Bewusstsein die Ursache unserer Empfindungen sei, verwirft, sondern weil er, wie der transscendentale, der empirisch-realen Körperwelt, deren wirkliche Beschaffenheit aus den uns gegebenen Erscheinungen zu ermitteln die Aufgabe der mathematisch-empirischen Wissenschaft ist, kein anderes Sein zugesteht als dasjenige, welches darin bestehen soll, dass wir sie zu jenen Erscheinungen hinzudenken. Noch weniger als für die Auffassungen Kants und Fichtes würde für diejenige Schellings und die aus ihr hervorgegangene Hegels die Bezeichnung Objectiver Idealismus zutreffen. Allerdings ist das Identitätssystem Schellings das Ergebnis einer Umgestaltung der Lehre Fichtes, die dem Anspruche

der empirisch-realen Natur, als etwas von unserem Wahrnehmen und Denken Unabhängiges anerkannt zu werden, gerecht werden sollte, aber indem es an die Stelle des absoluten Bewusstseins eine unbewusste Vernunft setzte, die die Körperwelt producire, sich in sie verwandelnd, und mittels dieser Verwandelung sich zu einer Vielheit einerseits körperlicher andererseits bewusster Wesen entwickele, entäusserte es sich mit dem subjectivistischen Charakter zugleich des idealistischen. Halten wir an dem alten Sprachgebrauche fest, nach welchem Idealismus die Ansicht heisst, dass die Körperwelt nur ein Inhalt eines vorstellenden Bewusstseins sei, Realismus die entgegengesetzte, dass sie an sich, keines Vorgestellt-werdens bedürfend, existire, so ist die Identitätsphilosophie nicht Idealismus sondern Realismus. Und näher ist sie Materialismus in dem weiten Sinne des Wortes, in welchem darunter die Lehre verstanden wird, dass nichts anderes wirklich existire als die Materie, während der objective Idealismus Spiritualismus ist; denn die Bestimmung, dass, nach Hegels Ausdruck, die Natur die Idee in der Form des Anders-seins oder der sich entfremdete Geist sei, und dass in den animalischen Körpern die Idee, in sich zurückkehrend, zum bewussten Geiste werde, hebt weder das Ansichsein der Materie auf, noch fügt sie ein anderes Ansichsein hinzu, sondern giebt nur eine, freilich von der des vulgären Materialismus sehr verschiedene Antwort auf die Frage nach dem unseren Sinnen verborgenen Wesen der Materie.

Erwägungen, die mir zum objectiven Idealismus führen zu müssen scheinen und ihn näher bestimmen, habe ich schon vor Jahren in einigen, später mit anderen unter dem Titel „Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie“ vereinigten Arbeiten angestellt. Doch bedürfen dieselben nicht bloss in einigen Punkten eines genaueren Ausdruckes, in anderen sogar einer Berichtigung, sondern sie sind auch unvollständig, geben als Bestandtheile verschiedener, selb-

ständig neben einander stehender Abhandlungen ihren systematischen Zusammenhang nicht von allen Seiten deutlich zu erkennen, und lassen Fragen, deren Beantwortung zu ihrem befriedigenden Abschlusse erforderlich gewesen wäre, ganz unberührt. Was so in der genannten Sammlung fehlt, gedachte ich, als ich die Vorrede zu derselben schrieb, wieder in der Gestalt einzelner Abhandlungen nachzuliefern. Nachher gewann jedoch die Erwägung, dass von der anscheinend kleinen Zahl derer, die bisher meine metaphysischen Gedanken ihrer Beachtung für werth gehalten hätten, wohl wiederum nur wenige geneigt sein möchten, selbst sich die von mir dargebotenen Bruchstücke zusammenzupassen, die Oberhand über die Unlust zu einem Unternehmen, das mich nöthigen würde, schon mehrfach von mir Ausgeführtes nochmals zu wiederholen, und so entschloss ich mich zu dem Versuche einer zusammenhängenden und vollständigen Darstellung meiner eben gekennzeichneten metaphysischen Auffassung. Das Ergebnis dieses Versuchs ist die Schrift, die ich hiermit unter dem Titel „System des objectiven Idealismus“ der Oeffentlichkeit übergebe.

Als System habe ich den Inhalt derselben bezeichnet, einmal, um damit auf den Unterschied der Aufgabe, die sie lösen soll, von denjenigen, die ich den erwähnten früheren Studien gestellt hatte, hinzuweisen, sodann um die Forderung der Allgemeinverständlichkeit, die unsere Zeit mehr als jede frühere an philosophische Werke stellen zu dürfen glaubt, und der ich auch in mehreren Besprechungen meiner „Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie“ begegnet bin, von vornherein abzulehnen. Gewiss soll auch der philosophische Schriftsteller darauf bedacht sein, durch die Art seiner Darstellung die Wahrheiten, die er gefunden zu haben glaubt, einem möglichst grossen Leserkreise zugänglich zu machen. Aber wenigstens bei den tieferen metaphysischen Problemen sind doch solchem Bemühen ziemlich enge Grenzen gezogen. Die Fähigkeit abstracten Denkens ist nun einmal

keine Eigenschaft, die allen überhaupt wissenschaftlich begabten Menschen in dem Maasse verliehen wäre, in welchem sie zu einer erfolgreichen Beschäftigung mit jenen Problemen erforderlich ist. Wenn ich demnach auch mein Möglichstes gethan habe, das Verständnis der Theorie, die ich darzulegen hatte, zu erleichtern, so schien es mir doch angemessen, der Erwartung einer auch für Sonntagsphilosophen geeigneten Lectüre schon durch den Titel vorzubeugen. Doch glaube ich hinzufügen zu dürfen, dass nach meiner Meinung jeder Leser, der sich mit den Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft vertraut gemacht hat, sowie auch jeder, der dies zwar noch nicht gethan hat, dem es aber weder an der Beanlagung noch an der Vorbildung noch an der Ausdauer, die dazu erforderlich sind, fehlt, mit einiger Anstrengung im Stande sein wird, meinen Ausführungen in allen Punkten zu folgen. Nicht völlig zutreffen würde für das von mir Gebotene die Bezeichnung System, wenn deren Bedeutung dahin bestimmt würde, dass sie nur solchen Darstellungen zuzugestehen sei, deren Anordnung lediglich durch das Verhältnis bestimmt sei, darin die zu entwickelnden Erkenntnisse innerhalb der vollendeten Erkenntnis des ganzen Gegenstandes zu einander stehen. Denn um dieser Bedingung zu entsprechen hätte mein Buch mit denjenigen Erörterungen beginnen müssen, die jetzt den Inhalt seines dritten Theiles bilden. Eine etwas von der streng systematischen abweichende Anordnung habe ich aber desshalb vorgezogen, weil sie, ohne der Gründlichkeit etwas zu vergeben, geringere Anforderungen an den Leser stellte als jene, und weil sie die wichtigsten historischen Beziehnungen bestimmter hervortreten zu lassen gestattete. Eine gewisse Berechtigung würde ich auch dem Tadel zugestehen müssen, dass der von mir gewählte stolze Titel Grösseres in Aussicht stelle, als mein Buch zu leisten auch nur versucht habe, nämlich eine vollständige Metaphysik, da, wer die von mir als objectiver Idealismus bezeichnete Weltansicht theile, die

Begründung und Entwickelung derselben für eine allen Theilen der Metaphysik gemeinsame Aufgabe halten müsse. In der That würde eine Metaphysik, der ich beistimmen könnte, ihrem ganzen Inhalte nach als eine Ausführung des objectiven Idealismus betrachtet werden können und daher dem Namen eines Systems dieser Weltansicht entsprechen, und auch das kann ich nicht in Abrede stellen, dass in der Arbeit, der ich diesen Namen gegeben habe, manche Untersuchungen, die zur Aufgabe der Metaphysik gehören, insbesondere auf die Grundlegung der Kosmologie und der Psychologie bezügliche, fehlen. Da jedoch mein Buch keine derjenigen Fragen, auf die es für die Begründung des objectiven Idealismus, die bestimmte Ausprägung, die dieser Standpunkt folgerichtig seiner Eigenthümlichkeit geben muss, und damit den Nachweis seiner Durchführbarkeit ankommt, bei Seite gelassen habe, so ist es am Ende doch wohl nur eine kleine Freiheit, die ich mir bei der Wahl seines Titels genommen habe.

Der herrschenden Meinung gilt es für ausgemacht, dass die Fragen nach der Natur der Dinge an sich und der Art ihres Zusammenhanges das menschliche Erkenntnissvermögen übersteigen. Die vor kurzem an das deutsche Volk gerichteten Worte, dass in dem neuen Jahrhundert die Philosophie, die im vorigen das Denken beherrscht habe, hinter der Wissenschaft und der Technik und den Bestrebungen zur Weiterbildung der Religion zurückzutreten habe, haben gewiss, wenigstens soweit es sich um die Metaphysik handelt, bei der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Gebildeten lebhaften Anklang gefunden. Die Bemühungen, aus denen das vorliegende System des objectiven Idealismus hervorgegangen ist, wären danach hinter ihrer Zeit zurückgeblieben. Sie stehen indessen zu der herrschenden Ansicht über die Möglichkeit des Erkennens und ihre Grenzen nicht in dem Verhältnisse, dass sie sich bloss durch dieselben nicht hätten zurückhalten lassen, sondern sie sind selbst, indem sie metaphysisch sind, auch erkenntnisstheoretisch, und ihre erkenntnisstheoretischen

Ergebnisse sollen die Möglichkeit ihrer metaphysischen erklären, und zwar ohne etwas anderes vorauszusetzen, als was vorauszusetzen allen Wissenschaften auch von den Gegnern der Metaphysik das Recht zugestanden wird, nämlich unzweifelhafte Thatsachen und analytische, also durch sich selbst gewisse Sätze. Und so glauben sie sich doch auf einige Beachtung auch in dem weiten Kreise derer, die in der Metaphysik eine Illusion erkannt zu haben glauben, Hoffnung machen zu dürfen.

Nicht bloss die von ihr bevorzugte Richtung der Erkenntnisstheorie macht unsere Zeit metaphysischen Bestrebungen, wenigstens solchen von der Art der meinigen, abhold. Fast mehr noch thut dies das Interesse, das sie der empirischen Psychologie zuwendet. Selbstverständlich meine ich nicht, dass diese Wissenschaft und die Metaphysik sich nicht mit einander vertrügen. Ich bin vielmehr der Ansicht, dass die Metaphysik selbst wie eine erkenntnistheoretische so auch eine psychologische und näher eine empirisch-psychologische Seite haben muss. Aber die skeptische Richtung der Erkenntnisstheorie, die Erfolge der Naturwissenschaft, insbesondere der sich mit dem organischen Leben beschäftigenden Theile derselben, die bewunderungswürdige Gründung der Psychophysik und die sich daran schliessende Entdeckung neuer Thatsachen und Ausbildung neuer Methoden haben zusammengewirkt, das Interesse für die empirische Psychologie zu einer Vorliebe zu steigern, unter der diejenigen philosophischen Wissenschaften, die sich nicht ganz in jene wollen hineinziehen lassen, zu leiden haben. Insbesondere sieht sich die Metaphysik ganz in den Hintergrund gedrängt. Nichtsdestoweniger halte ich derselben zugewandte Bemühungen für durchaus zeitgemäss. Die mathematisch-empirische Wissenschaft, einschliesslich der Psychologie, bedarf, wenn sie nicht bloss Thatsachen sammeln und ordnen, sondern auch erklärende Theorien suchen soll, der Beihülfe der Metaphysik, sowie auch umgekehrt diese der Belehrung durch jene nicht

entbehren kann, und niemals, meine ich, haben diese beiden Wissenschaften mehr Grund gehabt, die besten Wünsche für einander zu hegen, als gegenwärtig. Auch auf die von der Görlitzer Rede geforderte Weiterbildung der Religion, wozu doch wohl eine wissenschaftlich begründete und entwickelte ethisch-teleologische Weltansicht gehört, würden wir uns schwerlich Hoffnung machen dürfen, wenn die dazu Berufenen fortfahren sollten, die Methaphysik zu verachten.

Marburg den 16. Februar 1903.

Der Verfasser.

Berichtigungen.

S.	15	Z. 1 v. o.	lies:	des Ich statt das Ich
„	20	„ 2 v. o.	„	er statt es.
„	29	„ 13 v. o.	„	lediglich statt ledig.
„	110	„ 2 v. u.	„	jeder in dem statt jede in der.
„	144	„ 17 v. o.	„	hinzukomme statt hinzukommen.
„	186	„ 8 v. o.	„	zusammengefasst statt zusammengesetzt.
„	242	„ 17 v. u.	„	existirt, von ihm nicht statt existirt, nicht.

Inhalt.*)

Erster Theil.

Die Realität des eigenen Bewusstseins.

S. 1—47.

I Die Realität des eigenen Bewusstseins überhaupt. Cartesius und Kant. S. 1. — II Schopenhauer. S. 5. — III Kein Substrat des Bewusstseins. S. 10. — IV Das Bewusstsein hat stets sich selbst zum Inhalte. S. 12. — V Das Bewusstsein als sinnliches und als intellectuelles Wahrnehmen. S. 18. — VI Aeusseres und inneres Wahrnehmen. S. 21. — VII Verhältnis des Bewusstseins zum Fühlen und Begehren. S. 24. — VIII Bedingung der Vereinbarkeit mehrerer Bestimmtheiten in demselben Dinge. S. 28. — IX Das Bewusstsein ist die einzige Bestimmtheit seines Subjectes. S. 36. — X Unvollkommenheit der Selbstwahrnehmung. S. 39. — XI Jedes Bewusstsein ist ein einheitliches und in verschiedenen Zeitstrecken mit sich selbst identisches Wesen. S. 41.

Zweiter Theil.

Die Phänomenalität der Körperwelt.

S. 48—107.

I Kants Stellung zum Idealismus. S. 48. — II Fortsetzung. S. 56. — III Die Realität der Zeit. S. 61. — IV Aus der Realität der Zeit folgt nicht die des Raumes. S. 66. — V Beweis des Idealismus durch Widerlegung des Materialismus. S. 68. — VI Andere Widerlegung des Materialismus. S. 72. — VII Transscendentaler Idealismus und empirischer Materialismus. S. 77. — VIII Beweis des Idealismus durch Widerlegung der Annahme an sich seiender Körper. S. 83. — IX Andere Widerlegung der Annahme an sich seiender Körper. S. 86. — X Directer Beweis des Idealismus. S. 90. — XI Subjectiver und objectiver Idealismus. S. 96. — XII Nähere Bestimmung des objectiven Idealismus. S. 99. — XIII Beweis für das Dasein eines universalen Bewusstseins. S. 104.

*) Wo das Buch durch die Verbindung einer römischen und einer arabischen Ziffer auf eine frühere Stelle verweist, bedeutet die römische Ziffer die Nummer eines der vier Haupttheile, die arabische die des gemeinten, in der Ueberschrift sowie im Inhaltsverzeichnisse durch eine römische Ziffer bezeichneten Abschnittes dieses Theils, also z. B. I, 2 den Abschnitt II des ersten Theils.

Dritter Theil.

Der Begriff des Seins.

S. 108—193.

I. Jedes Existirende ist ein ohne Rest Vorstellbares. S. 108. — II. Der Begriff des Dinges. S. 110. — III. Die Existenz eines Dinges ist das, was es zu einem möglichen Gegenstande mit ihm übereinstimmender sowie ihm widerstreitender Urtheile macht. S. 117. — IV. Scheinbare Unmöglichkeit mit ihrem Gegenstande übereinstimmender oder ihm widerstreitender Urtheile. S. 120. — V. Möglichkeit analytischer Urtheile. Die Principien der Identität und des Widerspruchs. S. 122. — VI. Möglichkeit synthetischer Urtheile. Die Principien des zureichenden Grundes und der Repugnanz. S. 129. — VII. Verhältnis des Daseins eines Dinges zu den Bestimmtheiten desselben. S. 136. — VIII. Fortsetzung. S. 139. — IX. Wolffs Lehre vom Begriffe des Daseins. S. 142. — X. Kants Lehre vom Begriffe des Daseins. S. 149. — XI. Fortsetzung. S. 156. — XII. Dasein und realer simultaner Zusammenhang. S. 160. — XIII. Der Begriff des realen simultanen Zusammenhanges ist einerlei mit dem des Zusammenhanges der Theile eines Ganzen von objectiver Einheitlichkeit. S. 168. — XIV. Möglichkeit eines Ganzen von objectiver Einheitlichkeit. S. 172. — XV Dasein und successorische Identität. S. 174. — XVI. Es kann nur Eine Welt geben. S. 180. — XVII. Die Ewigkeit der Welt und jedes Theils derselben. S. 183. — XVIII. Dasein ist ununterbrochenes Sich-verändern. Die Principien der Causalität und der Verhinderung. S. 187.

Vierter Theil.

Das universale Bewusstsein, sein Object und seine Theile.

S. 194—256.

I. Mindestens Ein daseiendes Ding ist uns als solches gegeben. S. 194. — II. Das einzige Ding, dessen Dasein uns gegeben ist, ist unser Bewusstsein. S. 199. — III. Dasein ist Bewusstsein. S. 201. — IV. Fortsetzung. S. 205. — V. Gewissheit des Daseins von Dingen ausser uns. S. 208. — VI. Fortsetzung. S. 214. — VII. Das universale Bewusstsein und die particulären. S. 216. — VIII. Idealismus und empirischer Realismus. S. 219. — IX. Idealismus und empirischer Materialismus. S. 227. — X. Ausführung des Materialismus. S. 229. — XI. Subjectiver und objectiver Idealismus. S. 236. — XII. Nähere Bestimmung des objectiven Idealismus. S. 240. — XIII. Vorzüge des objectiven Idealismus. S. 246. — XIV. Beweis des objectiven Idealismus. S. 249. — XV. Die Ursachen der Wahrnehmungen. S. 252.

Erster Theil.

Die Realität des eigenen Bewusstseins.

I.

Unser Vorstellen oder Bewusstsein ist das Einzige, dessen Dasein wir unmittelbar erkennen. Die Lehre Kants, dass uns unser Selbstbewusstsein zwar das Dasein unseres Ich verbürge, dass aber die ganze Beschaffenheit, die es ihm zuschreibe, also auch das Vorstellen, eine blosse Erscheinung sei, widerspricht sich.

Von dem Dasein im Raume seiender Dinge, unseren Leib nicht ausgenommen, sowie von demjenigen des Raumes selbst haben wir keine unmittelbare Erkenntnis. Es ist weder eine Thatsache der Erfahrung noch eine uns ohne Beweis durch die reine Vernunft gewisse Wahrheit, dass eine räumliche Welt nicht bloss von uns wahrgenommen werde, sondern wirklich, an sich, unabhängig vom Wahrnehmen, existire. Dagegen erkennen wir unmittelbar das Dasein unserer selbst als eines vorstellenden oder Bewusstsein habenden Wesens.

So lehrte Cartesius, und bis Kant sind alle, die nach ihm zum Fortschritt der Metaphysik beigetragen haben, hierin mit ihm einverstanden gewesen. Insbesondere der Lehre von dem unmittelbaren Gewisssein der Existenz des eigenen Ich als des Subjektes desjenigen Bewusstseins, welches wir wahrnehmen, ist meines Wissens vor Kant von Niemandem widersprochen worden. Nur die näheren Bestimmungen, die

Cartesius alsbald dem Begriffe des Ich oder des Bewusstseinssubjektes hinzufügen zu dürfen glaubte, sind schon vor Kant in Zweifel gezogen worden. Dass jeder unmittelbar sein eigenes Dasein wisse, war auch Kant überzeugt. Aber auch nichts weiter soll sich nach ihm von unserem an sich seienden Ich unserem Selbstbewusstsein kund geben als sein blosses Dasein. Also auch, dass wir Wesen, die Bewusstsein haben, wirklich sind und nicht bloss uns als solche Wesen erscheinen, soll uns unsere Selbstwahrnehmung nicht verbürgen können. Und nicht nur, dass wir unser Ich als ein an sich Bewusstsein besitzendes Wesen erkennen, sondern auch, dass es ein solches Wesen sei, stellte er in Abrede. Alle besonderen Weisen des Bewusstseins, alle bestimmten Zustände oder Thätigkeiten des Anschauens und des Denkens, die wir innerlich von uns wahrnehmen, und das anschauende und denkende Bewusstsein überhaupt, dessen wir uns bewusst sind, sollen nur die Art sein, wie unser an sich seiendes Ich unserem inneren Sinne erscheine, also zu dem an sich seienden Ich in derselben Beziehung stehen, wie das durch den äusseren Sinn Empfundene, die Farben, die Töne, die Gerüche u. s. w., zu den Dingen an sich, die unseren äusseren Sinn afficiren. Was wir an uns selbst seien, sei uns gänzlich unerkennbar; nur das Eine stehe fest, dass wir nichts von der Art dessen seien, wovon wir eine Vorstellung haben oder jemals gewinnen können; selbst das Sein in der Zeit komme nicht dem Ich selbst zu, sondern nur seiner Erscheinung. „Das transscendentale Object, heisst es in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (S. 303) [1]), welches den äusseren Erscheinungen, ingleichem das, was der inneren Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die

1) Die in der vorliegenden Arbeit enthaltenen Verweisungen auf die Werke Kants beziehen sich auf die Ausgabe von Rosenkranz.

den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben".

Die auf Kant folgende philosophische Bewegung hat jedoch alsbald die cartesianische Lehre von der Existenz des eigenen Bewusstseins wiederhergestellt. Schon Reinhold, der Vorläufer Fichtes, erklärte (wie es scheint, ohne den Gegensatz zu bemerken, in den er damit zu Kant trat), das Vorstellen sei das Einzige, dessen Wirklichkeit von der Theorie des Erkenntnisvermögens vorausgesetzt werden müsse, aber auch von allen Philosophen, selbst den Egoisten und den Skeptikern, zugegeben werde. Was unser Ich ausserdem noch sei, müsse uns freilich ewig ein Geheimnis bleiben, aber dass es wirklich sich selbst und andere Dinge vorstelle und uns nicht bloss als ein vorstellendes Wesen erscheine, werde mit unmittelbarer Gewissheit von uns erkannt. Es bedarf in der That nur einer sehr einfachen Ueberlegung, um sich von der Unrichtigkeit der Kantischen Neuerung und der Nothwendigkeit der Rückkehr zu Cartesius zu überzeugen, Wenn wir in Wirklichkeit, d. i. als Ding an sich betrachtet, kein Bewusstsein hätten, also, da das Wahrnehmen und das Einbilden Weisen des Bewusstseins sind, auch weder Wahrnehmungen noch Einbildungsvorstellungen, so gäbe es auch keine Erscheinungen für uns. Denn dass es Erscheinungen für uns gebe, heisst gar nichts anderes, als dass wir Wahrnehmungen oder wenigstens Einbildungsvorstellungen haben. Denkt man aus der an sich seienden Welt alles Bewusstsein und damit alles Wahrnehmen und alles Einbilden hinweg, so denkt man auch alles Scheinen und alles Erscheinen hinweg. Nun ist es aber eine Thatsache, die auch von der Kritik der reinen Vernunft vorausgesetzt wird, dass uns wirklich Dinge erscheinen, Dinge ausser uns und unser eigenes Ich. Die Kritik der reinen Vernunft widerspricht also ihrer eigenen Voraussetzung direct, wenn sie zu dem Resultate gelangt, dass das Bewusstsein, dessen wir uns bewusst seien, dass insbesondere die innerlich von uns angeschauten Thätigkeiten

des äusseren und des inneren Anschauens und des Verbindens des angeschauten Mannigfaltigen durch den Verstand, nur Erscheinungen seien, die mit dem, was uns so erscheine, dem Verhalten unseres an sich seienden Ich, nicht die mindeste Aehnlichkeit haben. Zu diesem Widerspruche fügt sie einen zweiten, indem sie zugesteht, dass das wirkliche Dasein (Ansichsein) unseres Ich unserem Selbstbewusstsein gegeben sei, also von uns wahrgenommen werde. Aus der Verbindung der Behauptungen, dass keine der Bestimmtheiten, die wir von unserem Ich wahrnehmen, ihm an sich zukomme, und dass wir das Dasein unseres Ich wahrnehmen, würde nämlich folgen, dass das Ich, dessen Dasein wir wahrnehmen, ein Ding sei, dessen Beschaffenheit sich völlig unserem Wahrnehmen entziehe. Die in der Wahrnehmung unseres Ich enthaltene Wahrnehmung eines Daseins wäre also nicht Wahrnehmung einer Bestimmtheit oder Beschaffenheit oder Qualität. Wir können aber nichts anderes wahrnehmen als Bestimmtheiten. Ein Wahrnehmen, das keine Bestimmtheit zum Inhalte hätte, hätte überhaupt keinen Inhalt. Folglich wäre die in der Wahrnehmung unseres Ich enthaltene Wahrnehmung eines Daseins Wahrnehmung von gar nichts, wenn alle Bestimmtheiten, die wir von unserem Ich wahrnehmen, Bestimmtheiten nicht eines daseienden Dinges, sondern einer blossen Erscheinung wären. Aber auch angenommen, in der Wahrnehmung unseres Ich sei wirklich diejenige des Daseins eines Dinges enthalten, dessen Beschaffenheit sich gänzlich unserem Wahrnehmen verberge, so wäre doch dieses Ding nicht unser Ich, denn das, was ich mit dem Worte Ich bezeichne, bin ich nur insofern, als ich das Subject des von mir wahrgenommenen Bewusstseins bin. Ein Ding, dem das von mir wahrgenommene Bewusstsein fehlt, wäre mein Ich auch dann nicht, wenn seine Wahrnehmung in der meines Ich enthalten wäre.

II.

Weiter noch als Kant entfernte sich Schopenhauer von der Wahrheit, indem er das Vorstellen oder Bewusstsein nicht nur vom Ansichseienden, sondern auch von den Erscheinungen ausschloss, kam ihr jedoch insofern näher, als er im Selbstbewusstsein eine Quelle der Erkenntnis des Ansichseienden erkannte.

Von den Nachfolgern Kants, die neue Wege eingeschlagen haben, hat nur Schopenhauer an der Ausschliessung des Bewusstseins vom Ansichseienden festgehalten. Seine Lehre vom Selbstbewusstsein ist jedoch in zwei Punkten derjenigen Kants entgegengesetzt. Erstens bestreitet er, dass zu den Bestimmtheiten, die uns unser Selbstbewusstsein zuschreibt, das Bewusstsein oder Erkennen gehöre. Ein Erkennen des Erkennens, meint er, gebe es gar nicht (Ueber die vierfache Wurzel etc. § 41). Das Verhältnis von Subject und Object schliesse die Möglichkeit aus, dass jemals das Object mit dem Subjecte völlig identisch sei. Wenn dagegen eingewandt werde: ich erkenne nicht nur, sondern ich weiss doch auch, dass ich erkenne, so sei zu erwidern: das Erkenuen und das Wissen vom Erkennen sind nur im Ausdrucke unterschieden, „Ich weiss, dass ich erkenne“ sagt nicht mehr als „Ich erkenne“. Das Selbstbewusstsein hat nach seiner Ansicht keinen anderen Inhalt als die Thätigkeiten des Willens, mit welchem Worte er aber nicht bloss die zur That werdenden Entschlüsse, sondern auch alles Begehren und Verabscheuen, Hoffen und Fürchten, Lieben und Hassen, Lustfühlen und Schmerzfühlen, kurz alle Affecte bezeichnet. Wie es möglich sei, dass das erkennende Subject sich selbst als wollendes erkenne, gesteht er freilich ebensowenig erklären zu können, wie dass es sich als erkennendes erkenne. Die Identität des Subjectes des Wollens mit dem erkennenden Subjecte, vermöge welcher das Wort Ich beide einschliesse und bezeichne, sei der Weltknoten und daher unerklärlich, das Wunder *κατ' ἐξοχήν*. Zweitens weicht er von Kant darin ab, dass er dem Selbstbewusstsein nicht bloss insofern, als es uns von

unserem Dasein Kunde giebt, sondern auch insofern, als es Bestimmtheiten unseres Ich zum Inhalte hat, Wahrheit zuschreibt. Er ist also mit Cartesius darin einverstanden, dass unser Ich an sich so beschaffen sei, wie es sich im Selbstbewusstsein erscheine, nur dass die uns im Selbstbewusstsein erscheinende und unserem Ich an sich zukommende Beschaffenheit nach Cartesius im Bewusstsein (cogitare), nach ihm im Wollen aufgeht, und dass nach Cartesius das Wollen eine Weise des Bewusstseins (modus cogitandi), nach ihm etwas von Grund aus vom Bewusstsein Verschiedenes ist. Hinterher gab er jedoch seiner Lehre von der Realität des Wollens eine Deutung, durch die er sich wieder von Cartesius entfernte und Kant näherte. Aus der ihm selbstverständlich erscheinenden Voraussetzung nämlich, dass kein vorgestelltes Object der Beziehung zu dem Subjecte, von dem es vorgestellt werde, entbehren könne, also nur für dieses Subject existire, nur eine Erscheinung für dasselbe sei, folgerte er, dass wir, um ein Ansichseiendes zu erkennen, es in einer Weise vorstellen müssten, durch die wir zu ihm nicht in das Verhältnis des Subjectes zum Objecte träten, und sah sich dann zu dem Zugeständnisse genöthigt, dass doch auch in dem unmittelbaren Bewusstsein, welches wir von unserem Wollen haben, das Verhältnis von Subject und Object nur bis zu einem gewissen Grade überwunden sei, und dass also auch unser Wollen noch in gewissem Grade mit dem Charakter der Erscheinung behaftet sei. Im Selbstbewusstsein, erklärte er, flössen zwar das Object und das Subject des Erkennens in das Bewusstsein Eines Ich zusammen, doch sei dieses Ich nicht schlechthin einfach, sondern bestehe aus einem Erkennenden, dem Intellect, und einem Erkannten, dem Willen, und so sei hier die Trennung des Objects und des Subjects, welche verhindere, dass das erstere so wahrgenommen werde, wie es an sich sei, zwar in solchem Maasse, wie in keiner anderen Wahrnehmung, aber doch nicht völlig aufgehoben. Darum habe das Ding an sich, welches unser Ich ausmache,

als Object des Selbstbewusstseins den Schleier grösstentheils abgeworfen, stelle sich aber doch noch nicht ganz nackt dar. Was der Wille zuletzt schlechthin an sich selbst sei, bleibe dem Selbstbewusstsein verborgen.

Ob das Wollen eine Weise des Bewusstseins ist, wie Cartesius, oder etwas vom Bewusstsein von Grund aus Verschiedenes, wie Schopenhauer annahm, und ob uns unsere Selbstwahrnehmung auch dann, wenn das Wollen nicht zu den Bewusstseinsweisen gehören sollte, die Gewissheit des Ansichseins desselben würde geben können, ist hier zu untersuchen nicht der Ort. Es kommt hier nur auf die Behauptung an, dass wir uns im Selbstbewusstsein nicht als bewusste oder vorstellende oder erkennende Wesen fänden. Diese aber bedarf keiner Widerlegung. Denn angenommen auch, es sei in der That unbegreiflich, wie das Bewusstsein sich selbst erfassen könne, so hätte doch der Hinweis auf diese Unbegreiflichkeit keine Kraft gegen die Berufung auf die unzweifelhafte Thatsache. Sonst müsste Schopenhauer auch leugnen, dass wir uns im Selbstbewusstsein als wollend finden könnten, da er ja auch diese Möglichkeit für unbegreiflich erklärt. Und was Schopenhauer über das Verhältnis der Sätze „Ich weiss, dass ich erkenne“ und „Ich erkenne“ bemerkt, enthält offenbar nicht nur keinen Einwand gegen das Factum des Wissens um das Erkennen, sondern bestätigt es vielmehr. Es kann noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass es ein offenbarer Widerspruch ist, von dem Ich zu bejahen, nicht nur, dass es ein wollendes Subject erkenne, sondern auch, dass es in der Vorstellung Ich das von ihm erkannte wollende Subject mit sich, dem erkennenden, identificire, und zu verneinen, dass es sich selbst als erkennendes erkenne, da ja jenes Identificiren ein Wissen um beide Identificirte, nicht bloss um das wollende sondern auch um das erkennende Subject, voraussetzt. Statt Kant, der dem Bewusstsein die Bedeutung einer Beschaffenheit eines Dinges an sich abgesprochen hatte, mit der Behauptung zu überbieten,

es sei auch nicht einmal eine Erscheinung, da es nicht wahrgenommen werde, hätte Schopenhauer vielmehr aus dem, was er bezüglich der Möglichkeit einer Erkenntnis des Ansichseienden voraussetzte, schliessen müssen, dass dem Bewusstsein jene eigentliche Realität zukomme, die auch dem Wollen noch fehle. Denn der Unterschied zwischen einer wahrgenommenen Erscheinung und einem Ansichseienden soll ja um so geringer sein, je kleiner die Trennung des wahrgenommenen Objectes von dem wahrnehmenden Subjecte sei, und müsste also in dem Falle der vollständigen Identität von Object und Subject, wie sie im Bewusstsein des Bewusstseins vorliegt, ganz verschwinden.

Uebrigens würde der wunderliche Einfall, dass es kein Erkennen des Erkennens, kein Bewusstsein des Bewusstseins gebe, auch dann, wenn er wahr wäre, der Ausschliessung des Bewusstseins aus der wirklichen, an sich seienden Welt nicht zur Stütze dienen können, so lange zugestanden wird, dass überhaupt etwas wenigstens scheine zu sein. Denn dazu, dass etwas zu sein scheine, gehört ein bewusstes Wesen, dem es zu sein scheint, und zwar ein bewusstes Wesen, dessen Bewusstsein nicht selbst wieder bloss zu sein scheint, sondern wirklich, an sich, ist. Der Idealismus, d, i. die Lehre, dass die Körper, die wir wahrnehmen, nicht an sich existiren, sondern nur Objecte unseres Vorstellens, unserer Ideen seien, setzt die Realität, das Ansichsein, des Bewusstseins voraus, da es ohne Bewusstsein keine Ideen geben kann, und hebt also, wenn er auch das Bewusstsein für eine blosse Idee erklärt, sich selbst auf. Man kann natürlich dem Worte Ideales die Bedeutung geben, dass es etwas bezeichne, wozu das Bewusstsein gehöre, wie dies Schopenhauer in seiner „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen“ thut, indem er den Gegensatz des Realen und des Idealen sofort demjenigen dessen, was in unserer Erkenntnis etwaigen von uns verschiedenen Dingen, und dessen, was uns selber zuzuschreiben sei, gleichsetzt, oder indem er von Spinoza

sagt, er verlege den Willen ins Ideale, da er ihn einen blossen modus cogitandi sein lasse, und von Fichte, er habe mit der Behauptung, dass hinter den Vorstellungen weiter nichts steckte, dass sie eben nur Producte des erkennenden Subjekts, des Ich, seien, das Reale ganz aufgehoben und nichts als das Ideale übrig gelassen. Aber das ist dann nicht die sonst von ihm dem Worte beigelegte Bedeutung, nach der im Gegensatze zu dem Realen als dem „Objectiven, von unseren Vorstellungen Unabhängigen" das Ideale das „Subjective d. h. in unserer Vorstellung allein Gegebene", also nicht das Vorstellen, sondern das bloss Vorgestellte, bloss Phänomenale ist. Bestimmt man, dass als Ideales nicht bloss alles nur Vorgestellte, sondern auch alles Vorstellen bezeichnet werden solle, so bedarf es keiner Untersuchung mehr, um die Idealität des Vorstellens nachzuweisen; der Satz, das Vorstellen gehöre zum Idealen, ist dann eine blosse Tautologie, ebenso wie wenn man mit Schelling und Schleiermacher unter dem Realen die materielle und unter dem Idealen die geistige Seite der Welt versteht. Aber „die Durchschnittslinie zwischen dem Realen und Idealen", die man auf Grund dieser Bestimmung zieht, ist nicht diejenige, die zu ziehen Schopenhauer im Anfange jenes Aufsatzes als das Problem bezeichnet hatte. um welches sich seit Cartesius alles Philosophiren hauptsächlich gedreht habe, das Problem, das Subjective, bloss Vorgestellte in dem Wahrgenommenen von der objectiven, an sich bestehenden Welt rein zu sondern. Wie auch immer die Lage der Durchschnittslinie näher zu bestimmen sein mag, das hätte nach Cartesius und vollends nach Fichte nicht mehr sollen in Zweifel gezogen werden, dass dem Bewusstsein oder Vorstellen sein Platz auf der Seite der Realität gebührt.

III.

Das Ich oder das Subject des Bewusstseins, dessen Dasein uns unmittelbar gewiss ist, ist keine Substanz im cartesianischen Sinne des Wortes. Es geht entweder ganz in seinem Bewusstsein auf oder ist eine Verbindung desselben mit einer anderen Bestimmtheit oder mehreren.

Während das Cogito ergo sum, sofern damit nichts weiter behauptet werden soll als die wirkliche oder, nach Kants Ausdrucksweise, transscendentale Existenz des eigenen Bewusstseins, vollkommene Evidenz besitzt, kann eine Folgerung, die Cartesius aus ihr ziehen zu dürfen glaubte, keinen Anspruch auf Zustimmung machen: die schon in der vorkantischen Zeit angegriffene Folgerung, dass zwar das Bewusstsein die Natur und Wesenheit seines Subjectes ausmache, also das Aufhören des Bewusstseins einerlei mit dem Verschwinden seines Subjectes, des Ich oder der Seele oder des Geistes, sein würde, dass dieses Subject aber doch nicht lediglich in seinem Bewusstsein und auch nicht lediglich in der Verbindung seines Bewusstseins mit anderen Eigenschaften, die ihm etwa noch zukommen mögen, bestehe.

Das Bewusstsein, meinte er, sei eine Beschaffenheit, jede Beschaffenheit aber bedürfe zu ihrem Dasein eines Anderen, nämlich eines Etwas, dem sie anhafte, und das selbst nicht wieder eine Beschaffenheit sei, sondern eine Substanz, d. i. etwas, was ausser Gott, seinem Schöpfer und Erhalter, keines Anderen zu seinem Dasein bedürfe. Nicht unmittelbar werde das Dasein der Substanz, deren Beschaffenheit unser Bewusstsein sei, von uns erkannt, sondern durch einen Schluss von dem unmittelbar gewissen Cogito und dem darin enthaltenen Sum, mittels des Grundsatzes, dass es keine Beschaffenheit des Nichts gebe. Denn als etwas, was nicht selbst eine Beschaffenheit sei, sei eine Substanz nicht selbst wahrnehmbar, sondern könne sich nur durch die wahrnehmbare Beschaffenheit, die ihr anhafte, kund geben.

Wäre in der That mein Bewusstsein die Beschaffenheit eines Subjectes, dessen Dasein ich nur durch einen Schluss

erkennen könnte, so könnte mir auch das Urtheil Cogito und das darin enthaltene Sum nicht unmittelbar gewiss sein, da es bereits das Cogitare auf ein Subject bezieht. Unmittelbare Gewissheit dürfte ich nur für das Dasein des von mir wahrgenommenen Cogitare in Anspruch nehmen. Es ist aber nicht richtig, dass jede Beschaffenheit, d. i. alles, was zum Inhalte eines Vorstellens dienen kann, Beschaffenheit eines allen Beschaffenheiten Entgegengesetzten, eines seiner Natur nach Unvorstellbaren sei. Jede Beschaffenheit ist Beschaffenheit eines Dinges, ein Ding aber ist nicht etwas hinter seiner ganzen Beschaffenheit, seiner eigenthümlichen essentia und ihren Accidentien, Verborgenes, sondern der Sache nach mit dieser identisch. Ich fasse nur dasselbige anders auf, wenn ich es als ein Ding, und wenn ich es als Beschaffenheit auffasse. Z. B. jedes Dreieck geht ganz in der ihm eigenen bestimmten Weise der Dreieckigkeit auf; ein Dreieck ist nicht mehr und nicht weniger als die Gesammtheit dessen, was von ihm dem Vorstellen und Denken zugänglich ist. Und so ist auch mein Ich, das Subject des Bewusstseins, dessen ich mir gegenwärtig bewusst bin, und der mannigfachen Bestimmtheiten, die ich an meinem gegenwärtigen Bewusstsein unterscheiden kann, nicht mehr und nicht weniger als dieses bestimmte Bewusstsein, — es müsste denn sein, dass mein Bewusstsein nur ein Theil oder eine Seite meiner ganzen Beschaffenheit wäre, (wie dies z. B. der Fall sein würde, sollte ich ein ausgedehntes Ding, ein Körper sein). Der cartesianische Substanzbegriff enthält offenbar einen Widerspruch, auch wenn davon abgesehen wird, dass eine Substanz nicht ohne ihr Attribut (die körperliche nicht ohne ihre Ausdehnung, die geistige nicht ohne ihr Denken) soll existiren können, obwohl sie, im Gegensatze zu ihrem Attribute, etwas sein soll, was zu seiner Existenz keines Anderen bedarf. Die Substanz eines vorgestellten Dinges soll etwas sein, was dem Vorstellenden übrig bleibe, wenn er von der ganzen Beschaffenheit dieses Dinges abstrahire. Aber wenn wir aus

unserer Vorstellung eines Dinges dessen ganze Beschaffenheit weglassen, so behalten wir gar nichts übrig, da zum Inhalte einer Vorstellung nichts gehören kann, was nicht eine Beschaffenheit ist. Und angenommen, es bliebe doch etwas übrig, so wäre dies nicht nur keine Beschaffenheit, sondern hätte auch keine solche; die Substanz eines Dinges wäre also ein völlig Beschaffenheitsloses, und doch soll sie das Subject sein, dem die Beschaffenheit des Dinges oder wenigstens die in dieser enthaltene allgemeinste Beschaffenheit, nämlich, wenn das Ding ein Körper ist, die Ausdehnung, und, wenn es eine Seele ist, das Bewusstsein, zukommt.

IV.

Wir können nichts vorstellen, ohne unser Vorstellen wahrzunehmen. Scheinbarer Widerspruch im Begriffe des Ich als sich selbst zum Inhalte habenden Bewusstseins. Inwiefern das Ich das Subject seines Bewusstseins ist, setzt es sein Existiren und Sich-wahrnehmen über den Zeitpunkt der Gegenwart hinaus fort, und inwiefern es das Object seines Bewusstseins ist, ist es das vorher und bis dahin existirt und sich selbst wahrgenommen habende.

An die Erkenntnis, dass unser Ich, das an sich seiende Subject unseres Bewusstseins, nicht eine Substanz (im cartesianischen Sinne des Wortes), sondern entweder mit unserem Bewusstsein der Sache nach identisch oder eine unser Bewusstsein in sich fassende Beschaffenheit ist, schliesst sich sogleich eine zweite nähere Bestimmung des Begriffes Ich, wenn wir unser Bewusstsein hinsichtlich seines Gegenstandes ins Auge fassen, nämlich die Bestimmung, dass unser Ich nichts vorstellen könne, ohne sich selbst als vorstellendes Subject unmittelbar, in der Weise des Wahrnehmens, vorzustellen, dass es also nicht das Subject eines Wahrnehmens oder überhaupt eines Vorstellens oder Bewusstseins sein könne, ohne in dieser Eigenschaft ein Object seines Wahrnehmens zu sein. Dass das Subject meines Vorstellens oder Bewusstseins in jedem Augenblicke, in welchem es für mich das ist, was ich mit dem Worte Ich bezeichne, oder wovon

ich in der ersten Person rede, sich selbst wahrnimmt, ist selbstverständlich und ausser von Schopenhauer (s. o. I, 2) wohl noch von Niemandem geleugnet worden; denn was ich mit dem Worte Ich bezeichne, das ist das von mir wahrgenommene vorstellende Subjekt nur dadurch, dass es mit mir, dem es wahrnehmenden Wesen, identisch ist, also selbst sich wahrnimmt. Aber auch, um einzusehen, dass ich niemals vorstellen oder Bewusstsein haben kann, ohne mich selbst als vorstellendes Subject wahrzunehmen und so in der Beziehung zu mir zu stehen, die das Wort Ich anzeigt, und dass überhaupt kein Wesen jemals vorstellen kann, ohne sich selbst wahrzunehmen, brauche ich nur den Begriff des Bewusstseins zu betrachten. Wie die blosse Betrachtung dieses Begriffes lehrt, dass das Sein jedes Bewusstseins Sein in der Zeit ist und eine Dauer, wie kurz dieselbe auch sei, hat, sowie, dass es überhaupt einen Gegenstand hat, so auch, dass zu seinem Gegenstande stets es selbst gehört. Dass jedes Bewusstsein in Beziehung auf sich selbst Ich ist oder sich selbst zum Gegenstande hat, kann ich aus seinem Begriffe ebensowenig fortlassen, wie aus dem Begriffe der Farbe das Ausgedehntsein oder aus dem der Bewegung das Haben einer Geschwindigkeit oder aus dem der geraden Linie die Möglichkeit, nach beiden Seiten hin ohne Ende verlängert zu werden. Ich lasse es hier noch dahingestellt sein, ob ein Ding, welches jetzt Subject eines Bewusstseins ist, dies nothwendig immer war, so lange es existirte, und immer sein wird, so lange es existiren wird, oder ob Bewusstsein und Bewusstlosigkeit in einem Dinge wechseln können wie Bewegung und Ruhe, aber in jedem Augenblicke, in welchem ein Ding Subject eines Bewusstseins ist, nimmt es sich als solches Subject wahr oder, was dasselbe ist, steht es zu sich selbst in der Beziehung, die in dem Worte Ich ihren Ausdruck findet. Cartesius hat sich meines Wissens über diesen Punkt nicht geäussert. Aber von seinen Nachfolgern haben schon Spinoza und Locke die Nothwendigkeit der Selbstwahrnehmung

jedes vorstellenden Wesens in der bestimmtesten Weise behauptet. Simulac quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, heisst es in des Ersteren Ethik (P II, pr. XXI, schol). Zum Denken, sagt Locke in der Erörterung des Begriffs der persönlichen Identität (Versuch, Buch II, Kap. 27, Sect. 9), gehöre wesentlich das Bewusstsein von ihm; es sei unmöglich, dass jemand etwas vorstelle, ohne wahrzunehmen, dass er es vorstelle. „Wenn wir sehen, hören, riechen, tasten, fühlen, nachdenken oder etwas wollen, so wissen wir, dass wir dies thun. Dies gilt in Bezug auf alles, was wir zur Zeit empfinden oder vorstellen; und dadurch ist jeder sich selbst das, was er Ich nennt." Auch der Erneuerer der cartesianischen Lehre von dem Ansichsein des Bewusstseins nach ihrer Beseitigung durch Kants Phönomenalismus, Reinhold, war dieser Ansicht, und nach ihm Fichte, dem gar kein anderes Ansichsein als das im Selbstbewusstsein bestehende denkbar zu sein schien.

Es muss Schopenhauer (vergl. o. I, 2) zugegeben werden, dass in dem Gedanken, das Bewusstsein gehöre selbst zu seinem Inhalte, oder das Subject des Bewusstseins sei selbst das Object, dessen es bedürfe, um Subject zu sein, oder in diesem Objecte enthalten, — dass in diesem Gedanken ein Widerspruch zu liegen scheint. Denn wie in dem Begriffe jeder Beziehung so denken wir auch in demjenigen der zwischen dem Subjecte und dem Objecte des Bewusstseins bestehenden, das Bewusstsein selbst ausmachenden, zwei Glieder, das Subject und das Object, und wenn wir nun die Bestimmung hinzufügen, diese beiden Glieder seien — nicht etwa Theile desselben Dinges, sondern dasselbe ganze Ding, so scheint es, dass wir damit die Zweiheit der Glieder und damit die Beziehung selbst wieder aufheben. Wie Fichte und Herbart dargelegt haben, scheint daher der Versuch, das Ich als Identität des Subjectes und des Objectes zu denken, auf eine in beiden Richtungen unendliche Reihe von Dingen zu führen, deren jedes in Beziehung auf das vorhergehende Subject und in Beziehung auf das nachfogende Object ist.

Ist es nämlich das Wesen das Ich, sich selbst wahrzunehmen, so ist es auch insofern, als es das Object dieses Wahrnehmens ist, wieder sich wahrnehmendes Subject, und dasselbe gilt wieder von dem zu diesem Subjecte gehörenden Objecte und so fort ohne Ende; und auf der anderen Seite ist das Ich auch insofern, als es das Subject seines Wahrnehmens ist, wieder von sich wahrgenommenes Object, und dasselbe gilt wieder von dem zu diesem Objecte gehörenden Subjecte und sofort ohne Ende.

Auf meine „Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie" verweisend, in denen ich dieses Problem ausführlich erörtert habe, glaube ich mich hier auf einen kurzen Ausdruck des Gedankens, in welchem ich die Lösung desselben finde, beschränken zu dürfen. Das, was in irgend einem Zeitpunkte wahrgenommen wird, kann niemals etwas bloss diesen Zeitpunkt Einnehmendes, sondern muss stets etwas eine Zeitstrecke, wie kurz dieselbe auch sei, Erfüllendes sein; denn was in einen untheilbaren Zeitpunkt fällt, ist für sich gar nichts, weder ein Sein noch ein Geschehen, sondern nur die Grenze zwischen einem Vorhergehenden und einem Nachfolgenden, daher wäre ein Wahrnehmen, welches etwas in einen blossen Zeitpunkt Fallendes erfasste, Wahrnehmen von nichts, und ein Wesen, welches in jedem untheilbaren Zeitpunkte seines Daseins nur diesen Zeitpunkt und einen Inhalt desselben wahrnähme, nähme niemals überhaupt etwas wahr. Nun liegt das Zukünftige, das noch nicht Seiende oder noch nicht Geschehende, ganz ausserhalb des Bereichs unseres Wahrnehmens. Die unendlich kleine d. h. kleiner als jede, die angegeben werden mag, seiende Zeitstrecke des Seins und Geschehens, die wir im Zeitpunkte der Gegenwart wahrnehmen müssen, um überhaupt etwas wahrzunehmen, gehört folglich der Vergangenheit an und endigt im Punkte der Gegenwart. Wie ferner nichts wahrgenommen werden kann, was einen blossen Zeitpunkt, sondern nur solches, was eine Zeitstrecke einnimmt, so kann auch das Stattfinden eines Wahrnehmens selbst nicht auf einen

blossen Zeitpunkt beschränkt sein, sondern bedarf einer Zeitstrecke. Ein Wesen, das in demselben untheilbaren Augenblicke, in welchem es wahrzunehmen begonnen hätte, auch damit wieder aufgehört hätte, hätte gar nicht wahrgenommen, sowie es gar nicht existirt hätte, wenn es in demselben Augenblicke, in welchem es aus dem Nichts aufgetaucht wäre, auch wieder in das Nichts verschwunden wäre, oder sowie eine Bewegung, deren Ende mit ihrem Anfange zusammengefallen wäre, gar nicht stattgefunden hätte. Um also in irgend einem Zeitpunkte eine in demselben endende unendlich kleine Zeitstrecke und einen Inhalt derselben wahrzunehmen, muss der Wahrnehmende sein Wahrnehmen über diesen Zeitpunkt hinaus eine wiederum in dem angegebenen Sinne des Wortes unendlich kleine Zeit hindurch fortsetzen, und zwar in der Weise, dass auch in jedem folgenden Punkte der von seinem Wahrnehmen erfüllten unendlich kleinen Zeit das Wahrgenommene eine in demselben Punkte endende vergangene unendlich kleine Zeitstrecke mit ihrem Inhalte ist. Jedes wahrnehmende Bewusstsein m. a. W. bedarf, um überhaupt zu sein oder, wenn man so lieber will, zu geschehen, einer Dauer, die freilich kürzer ist als jede, die angegeben werden mag, und in jedem Augenblicke dieser Dauer nimmt es eine vergangene, von diesem Augenblicke begrenzte, mit irgend einem Sein oder Geschehen erfüllte Zeitstrecke wahr, die wiederum kürzer sein kann als jede, die angegeben werden mag. Dies gilt nun auch in Bezug auf dasjenige Wahrnehmen, welches zum Inhalte sich selbst oder das Ich hat. Jedes sich selbst wahrnehmende Bewusstsein, jedes Ich, nimmt also in jedem Augenblicke seines Daseins ein bis zu diesem Augenblicke reichendes unendlich kleines Stück seiner Vergangenheit wahr und bedarf dazu der Fortsetzung seines Daseins über diesen Augenblick hinaus. Inwiefern das Ich im Zeitpunkte der Gegenwart Object seines Wahrnehmens ist, ist es vor diesem Zeitpunkte gewesenes und in ihm seiendes, und inwiefern es

im Zeitpunkte der Gegenwart Subject seines Wahrnehmens ist, ist es in ihm seiendes und nach ihm sein werdendes. Als Object m. a. W. ist es in den gegenwärtigen Zeitpunkt eintretendes, als Subject aus ihm heraustretendes, und das Entsprechende gilt von jedem vergangenen und jedem zukünftigen Zeitpunkte seines Daseins. So spinnt es gleichsam mit stets rückwärts gewandtem Blicke den Faden seines Daseins fort. Sein Ich-sein oder Sich-seiner-selbst-bewusstsein ist stets Ich-werden oder Sich-seiner-selbst-bewusstwerden und doch in jedem Augenblicke vollendet. Der scheinbare Widerspruch im Begriffe des Ich als der Identität des Bewusstseinssubjectes und des Bewusstseinsobjectes, dass es eine Beziehung sei, deren Gliedern, da sie nicht Theile desselben Dinges sondern dasselbe ganze Ding seien, die nothwendige Verschiedenheit fehle, findet also seine Lösung durch die Bestimmung, dass die Glieder jener Beziehung nicht gleichzeitig seien sondern auf einander folgen, oder, anders ausgedrückt, dass jene Beziehung keine simultane sondern eine successorische sei.

Aus der Erklärung der Möglichkeit, wie das Subject des Bewusstseins sich selbst zum Objecte haben und so das, was wir im Begriffe Ich denken, sein könne, dürfen wir die Folgerung ziehen, dass das Sich-selbst-wahrnehmen oder Ich-sein eines Wesens niemals angefangen haben, niemals eine Unterbrechung erleiden und niemals aufhören kann. Denn im Anfangspunkte seines Ich-seins würde das zu seinem Wahrnehmen gehörende Object, nämlich das Ich als Inhalt einer in diesem Punkte endenden Zeitstrecke, fehlen, und im Endpunkte das zu seinem Wahrgenommen-werden gehörende Subject, nämlich das Ich als Inhalt einer in diesem Punkte beginnenden Zeitstrecke. Da ferner ein Wesen nicht wahrnehmen kann, ohne sich selbst wahrzunehmen oder ein Ich zu sein, so folgt weiter, dass auch überhaupt ein wahrnehmendes Wesen nicht anfangen und nicht aufhören kann wahrzunehmen, also auch nicht, zu existiren. So wird mir,

indem ich die Nothwendigkeit erkenne, dass jedes wahrnehmende Bewusstsein auch ein sich selbst wahrnehmendes oder ein Ich sei, die den Inhalt des Cogito ergo sum bildende Gewissheit meines gegenwärtigen Existirens zur Gewissheit meines und jedes existirenden bewussten Wesens ewigen Existirt-habens und ewigen Existiren-werdens ohne Unterbrechung.

V.

Das Sich-selbst-wahrnehmen oder Ich-sein ist niemals die einzige Bewusstseinsthätigkeit, die das Ich von sich wahrnimmt, sondern es findet stets in sich Wahrnehmungen, die ihrerseits etwas vom Bewusstsein Verschiedenes, nämlich Bestimmtheiten körperlicher Dinge, zum Inhalte haben, und wenigstens zeitweilig Bewusstseinsweisen (modi cogitandi), die nicht Wahrnehmungsthätigkeiten sind. Es sind demnach zwei Arten von Wahrnehmungen zu unterscheiden: intellectuelle, die zum Inhalte Bewusstseinsthäthigkeiten, und sinnliche, die zum Inhalte Bestimmtheiten körperlicher Dinge haben. Alle Wahrnehmungen und überhaupt alle Bewusstseinsthätigkeiten, deren das Ich sich bewusst ist, kommen ihm wirklich zu.

Ich kann nichts vorstellen, ohne mir meines Vorstellens oder Bewusstseins in der Weise des Wahrnehmens bewusst zu sein und ohne auch dieses Wahrnehmen meines Bewusstseins wahrzunehmen und so das zu sein, was ich mit dem Worte Ich meine. Aber niemals kann mein Bewusstsein in diesem Wahrnehmen seiner selbst aufgehen; niemals kann es ein blosses Wahrnehmen sein, dessen Inhalt und das selbst nichts weiter wäre als mein Ich überhaupt (als das Ich-sein meines Ich). Ich finde in mir ausser dem Wahrnehmen, das zum Inhalte sich selbst hat, oder darin mein blosses Ich-sein besteht, zunächst ein anderes Wahrnehmen, welches zum Inhalt etwas vom Wahrnehmen und überhaupt vom Vorstellen Verschiedenes hat, ein Wahrnehmen von Gestalten, Bewegungen, Farben, Tönen, Gerüchen und dergl., und weiter Bewusstseinsthätigkeiten, die, wie das Einbilden, das Sich-erinnern, das Urtheilen, das Schliessen überhaupt kein Wahrnehmen sind. Und alle diese modi cogitandi kommen mir zu der Zeit, da ich sie in mir finde, wirklich zu. Ihr wirkliches Dasein

ist mir in derselben Weise gewiss wie das meines cogitare überhaupt, während ich von demjenigen aller von meinem Bewusstsein verschiedenen Inhalte meines Wahrnehmens keine unmittelbare Erkenntnis habe. So lehrte auch Cartesius. Auch nach ihm kann uns unser Selbstbewusstsein nicht bloss insofern nicht täuschen, als es uns das Dasein unserer selbst als einer res cogitans überhaupt verkündet, sondern auch insofern nicht, als es diese res cogitans näher als eine res dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens darstellt. Versteht man, heisst es in den Meditationen, unter Sehen, Hören, Fühlen u. s. w. körperliche Verrichtungen, so ist es möglich, dass ich mich stets täusche, wenn ich etwas zu sehen, oder zu hören, oder zu fühlen mir scheine, aber gewiss ist dann doch, dass ich mir in einem solchen leiblichen Thun begriffen zu sein scheine, und eben dieses Mir-scheinen, welches ein modus cogitandi ist, ist eigentlich das, was ich Empfinden nenne.

Das Bewusstsein ist hiernach stets ein zwiefaches Wahrnehmen: Wahrnehmen des Bewusstseins selbst und seiner bestimmten Weisen, zu denen wieder alles Wahrnehmen selbst gehört, und Wahrnehmen von etwas, was von allen Weisen des Bewusstseins verschieden ist. Die Wahrnehmungen der letzteren Art geben ihren Inhalten die Deutung von Bestimmtheiten körperlicher Dinge, und wenn wir sie aus dem Standpunkte des Glaubens an das wirkliche Dasein der Körperwelt, auf die sie sich beziehen, betrachten, so müssen wir annehmen, dass sie im allgemeinen in unserer Seele (mag diese nun körperlich sein oder nicht) durch Einwirkungen, die sie von Körpern erleidet, hervorgerufen werden, und dass diejenigen von ihnen, für welche ausnahmsweise diese Annahme nicht zutreffen sollte, doch denen, für welche sie zutrifft, gleichartig sind. Die Wahrnehmungen der ersteren Art dagegen sind nicht Erzeugnisse von Einwirkungen auf die Seele seitens des wahrgenommenen Gegenstandes. Damit ein Bewusstseinsvorgang, ein Wahrnehmen oder ein Einbilden oder ein

Urtheilen oder was es sei, wahrgenommen werde, bedarf es keiner Einwirkung der Seele, in der es stattfindet, auf sich selbst, sondern nur seines Stattfindens; sein blosses Dasein genügt zum Dasein eines Wahrnehmens, dessen Inhalt er bildet. Kurz, alle Wahrnehmungen, deren Inhalte in Bewusstseinsweisen (modis cogitandi) bestehen, sind intellectuell, alle anderen sinnlich. Kant lehrte, dass alle Wahrnehmungen sinnlich seien. Zwischen den Wahrnehmungen, die wir von unserem Wahrnehmen und überhaupt unserem Vorstellen hätten, den inneren, und denjenigen, deren Gegenstände Körper wären, bestände, meinte er, hinsichtlich ihrer Ursachen nur der Unterschied, dass jene aus der Fähigkeit des Gemüths, von sich selbst afficirt zu werden, dem inneren Sinne, diese aus seiner Fähigkeit, von Dingen ausser ihm afficirt zu werden, dem äusseren Sinne, entsprängen. Dass die Vorstellung Ich nicht das Erzeugnis einer Einwirkung, die das Gemüth auf sich selbst ausübe, sondern rein intellectuell sei, gestand er zu, aber er behauptete von ihr, wie schon oben (I, 1) erwähnt wurde, dass sie „eine für sich an Inhalt gänzlich leere Vorstellung" sei, eine Vorstellung, durch die nichts weiter von uns vorgestellt werde, als ein transscendentales Subject der Gedanken = x", durch die wir also zwar erkennen, dass wir, aber nichts von dem, was wir seien, und wollte sie demgemäss nicht für eine Wahrnehmung oder Anschauung gelten lassen. Um die in der Annahme eines intellectuellen Wahrnehmens liegende Abweichung von der Lehre Kants zu rechtfertigen, bedarf es hiernach nur des bereits oben geführten Nachweises, dass die Vorstellung Ich, deren Intellectualität Kant anerkannte, keineswegs leer ist, sondern eine Beschaffenheit ihres Gegenstandes enthält, nämlich das Bewusstsein, welches seiner Natur nach stets Bewusstsein von sich selbst und von etwas von ihm Verschiedenen ist. Eine tiefer eindringende Betrachtung der Vorstellung Ich war es denn auch, was Fichte dazu führte, sich jene von Kant verworfene Annahme anzueignen. „Die Intelligenz, heisst es in

dem Versuche einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, schaut sich selbst an, bloss als Intelligenz oder als reine Anschauung, und in dieser Selbstanschauung eben besteht ihr Wesen. Diese Anschauung wird sonach mit Recht, falls es etwa noch eine andere Art der Anschauung geben sollte, znm Unterschiede von der letzteren intellectuelle Anschauung genannt. Ich bediene mich statt des Wortes Intelligenz lieber der Benennung: Ichheit; weil diese das Zurückgehen der Thätigkeit in sich selbst für Jeden, der nur der geringsten Aufmerksamkeit fähig ist, am unmittelbarsten bezeichnet."

VI.

Die sinnlichen Wahrnehmungen sind theils, wie die intellectuellen, innerlich, indem sie den Körper, auf den sie ihre Inhalte beziehen, mit dem wahrnehmenden Subjecte indentificiren, theils äusserlich. Aeusseres sinnliches Wahrnehmen ist nur in Verbindung mit innerem möglich. Das Ansichsein der innerlich wahrgenommenen sinnlichen Zustände und Vorgänge ist uns ebensowenig unmittelbar gewiss wie das der Inhalte des äusseren Wahrnehmens.

Der Bemerkung, dass das Ich alle von ihm wahrgenommenen Bestimmtheiten, die nicht in Zuständen oder Thätigkeiten des Bewusstseins bestehen, also alle zum Inhalte seines sinnlichen Wahrnehmens gehörenden Bestimmtheiten auf körperliche Dinge beziehe, ist die nähere Bestimmung hinzuzufügen, dass es doch einige jener Wahrnehmungsinhalte nicht anderes haben kann, als indem es ihnen die Deutung von Bestimmtheiten seiner selbst giebt, also sich selbst als ein Körper, nämlich als derjenige, den wir unseren Leib nennen, erscheint. In dieser Weise nehmen wir unseren Leib z. B. dann mehr, wenn wir fühlen, dass wir berührt werden, oder wenn wir kalte Füsse haben, oder wenn uns der Kopf schmerzt, oder wenn wir den Willen, ein Glied zu bewegen, zur Ausführung bringen, während wir ihn mit dem Gesichtssinne und dem Tastsinne in derselben Weise wie Körper ausser uns wahrnehmen. Wenn wir demnach alles Wahrnehmen, dessen Inhalt das wahrnehmende Ich als eine Be-

stimmtheit seiner selbst auffasst, inneres, alles andere äusseres nennen, so kreuzt sich diese Unterscheidung mit derjenigen des intellectuellen und des sinnlichen auf die Art, dass alles intellectuelle Wahrnehmen innerlich und alles äussere sinnlich, aber nicht auch umgekehrt alles innere intellectuell und alles sinnliche äusserlich ist, da die Wahrnehmung des eigenen Leibes als eines mit dem Ich, dem Subjecte des Wahrnehmens, identischen Dinges einerseits innerlich, andererseits sinnlich ist. Was die Frage betrifft, ob die Inhalte des inneren sinnlichen Wahrnehmens zum Ansichseienden oder zum Phänomenalen (zum Realen oder zum Idealen) gehören, so verhält es sich mit ihr ebenso wie mit der analogen bezüglich der Inhalte des äusseren Wahrnehmens. Das Selbstbewnsstsein verbürgt uns die Realität weder der einen noch der anderen unmittelbar. Wenn ich z. B. einen Schmerz in irgend einem Theile meines Leibes fühle, so ist mir nur die Realität dieses Fühlens, welches ein inneres sinnliches Wahrnehmen ist, unmittelbar gewiss, nicht auch die meines Leibes und des Zustandes, den ihm mein Fühlen zuschreibt. Der Schmerz, an dessen Wirklichkeit ich nicht zweifeln kann, ist nicht der Zustand, der mir in meinem Leibe seinen Sitz zu haben scheint, sondern mein Fühlen, d. i. mein inneres Wahrnehmen dieses Zustandes. In historischer Hinsicht möchte ich hierzu noch anmerken, dass die Unterscheidung des inneren Wahrnehmens des eigenen Leibes als eines mit dem wahrnehmenden Subjecte identischen Dinges und des äusseren Wahrnehmens überhaupt sich der Sache nach in der Schrift des Cartesius über die Leidenschaften und in Spinozas Ethik findet, später ausführlich von Krause in dem „Emporleitenden Theile der Philosophie“ erörtert, sodann von Schopenhauer zur Begründung seiner Lehre vom Willen als dem uns in der Körperwelt erscheinenden Ansichseienden benutzt, und in unserer Zeit von Schuppe nach Gebühr hervorgehoben worden ist.

Die drei Weisen des Wahrnehmens, deren Unterscheidung sich aus der Combination der beiden angegebenen Unter-

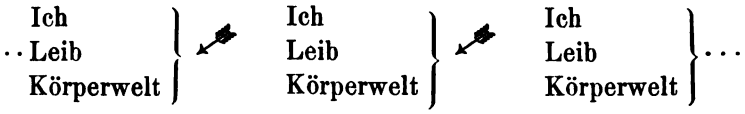
scheidungen zweier Weisen ergiebt, nämlich das intellectuelle, das innerlich-sinnliche und das äussere Wahrnehmen, gehen nicht selbständig neben einander her. Zunächst setzt jedes äussere Wahrnehmen ein innerlich-sinnliches voraus, denn wir können keinen Körper, auch nicht den eigenen Leib, äusserlich wahrnehmen, ohne ihn zu uns, dem ihn wahrnehmenden Ich, in die Beziehung des Zusammenseins mit ihm zu setzen, in diese Beziehung aber können wir einen Körper zu unserem Ich nur insofern setzen, als das letztere selbst uns als ein Körper, als ein Ding im Raume erscheint, und darin eben, dass uns unser Ich als ein Körper erscheint, besteht das innerlich-sinnliche Wahrnehmen. Sodann ist wieder das innerlich-sinnliche Wahrnehmen nur in Verbindung mit dem intellectuellen möglich, denn von unserem Ich, mit welchem wir den Gegenstand des ersteren, unseren Leib, identificiren, wissen wir nur durch das letztere. Ferner kann auch umgekehrt die intellectuelle Wahrnehmung nicht ohne die innerlich-sinnliche bestehen, da ein wahrnehmendes Bewusstsein nicht lediglich Bewusstsein seiner selbst sein, nicht in dem blossen oder reinen Ich-sein aufgehen kann. Ob endlich auch das innerlich-sinnliche Wahrnehmen der Ergänzung durch das äussere bedarf, ob wir also nothwendig immer, auch in den Zuständen des traumlosen Schlafes und der tiefsten Betäubung, eine (natürlich sehr schwache, dunkle und einförmige) Wahrnehmung nicht bloss von uns selbst als einem körperlichen Wesen, sondern auch von etwas ausserhalb unseres körperlichen Ich haben, lasse ich dahin gestellt,

Es wurde oben (I, 4) gezeigt, dass das im Zeitpunkte der Gegenwart Wahrgenommene in dem Inhalte nicht bloss dieses Zeitpunktes, sondern einer in ihm endenden unendlich kleinen Zeitstrecke bestehe, und dass andererseits das zu diesem Wahrgenommenen gehörende Wahrnehmen oder wahrnehmende Ich eine im Punkte der Gegenwart beginnende unendlich kleine Zeitstrecke fortdauern müsse, um dieses wahrnehmende Ich zu sein. Wenn wir demnach nur das intellectuelle Wahr-

nehmen in Betracht ziehen, dessen Gegenstand das Ich insofern, als es mit dem bestimmten Bewusstsein einerlei ist, kurz das geistige Ich bildet, so kann als Symbol des Bewusstseins die Zeichenreihe

... Ich ⟵ Ich ⟵ Ich ...

dienen, in welcher die Richtung von Links nach Rechts die von der Vergangenheit zur Zukunft bedeutet, und die Pfeile die Beziehung eines Subjects auf sein Object darstellen. Ziehen wir aber das ganze Wahrnehmen, also mit dem intellectuellen, dessen Gegenstand das geistige Ich ist, das innerlich-sinnliche, welches das Ich als Leib, und das äussere, welches den Leib in der Weise wie ein vom Ich verschiedenes Ding und Körper ausserhalb des Leibes zum Gegenstande hat, in Betracht, so ist jenes Symbol zu ersetzen durch das vollständigere:



VII.

Das Fühlen angenehmer und unangenehmer leiblicher oder geistiger Zustände, das Begehren und das Verabscheuen, das Thun-wollen und das Lassen-wollen, kurz alle Affecte sind modi cogitandi, also Inhalte des intellectuellen Wahrnehmens, deren Dasein uns unmittelbar gewiss ist.

Man wird der Eintheilung der inneren Wahrnehmungen in intellectuelle und sinnliche oder, was auf dasselbe hinauskommt, der Eintheilung der innerlich wahrnehmbaren Bestimmtheiten in solche, welche, wie das Wahrnehmen selbst, das Einbilden, das Urtheilen, Bewusstseinsweisen (modi cogitandi) sind, und solche, in deren Wahrnehmung sich das Ich als Leib erscheint, den Vorwurf der Unvollständigkeit machen. Denn weitaus die meisten Psychologen seit Kant sind der Ansicht, dass es noch eine dritte Art innerlich wahrnehmbarer Bestimmtheiten gebe, Bestimmtheiten des Ich, die weder Bewusstseinsweisen (Vorstellungsthätigkeiten) noch leib-

liche Zustände seien, nämlich das weite Gebiet derjenigen, als deren Subject das Ich ein Wesen ist, welchem nicht alles Sein und Geschehen gleichgültig ist, sondern für welches es positive und negative Werthe giebt, oder für welches der Gegensatz des Guten und des Ueblen besteht, — derjenigen, die wohl unter der Bezeichnung der praktischen den anderen als den theoretischen entgegensetzt oder auch unter dem Namen der Affecte zusammengefasst werden: die sich an leibliche oder geistige Zustände oder Vorgänge heftenden angenehmen und unangenehmen Gefühle, das Begehren und das Verabscheuen, das Thun-wollen und das Lassen-wollen.

Ich glaube schon deshalb mit Cartesius die Affecte zu den Bewusstseinsweisen rechnen zu müssen, weil, wie mir scheint, aus der entgegengesetzten Ansicht die Folgerung gezogen werden müsste, dass wir des wirklichen Daseins keines Affectes, den wir in uns wahrnehmen, unmittelbar gewiss sein könnten. Das einzige Ding nämlich, dessen Dasein uns eine Thatsache und also unmittelbar gewiss ist, ist unser Ich, und auch dieses nur insoweit, als es das Subject der von uns wahrgenommenen Bewusstseinsweisen ist. Nicht bloss das Dasein aller Dinge, die wir ausser unserem Ich wahrnehmen, sondern auch dasjenige aller nicht in Bewusstseinsweisen bestehenden Bestimmtheiten, die wir von unserem Ich wahrnehmen, gleichviel ob sie leiblich sind oder geistig, kann in Zweifel gezogen werden. Sollte unser Ich mehr sein als das Subject unseres Bewusstseins (was übrigens, wie ich demnächst zeigen werde, nicht der Fall sein kann), und sollte etwas von der ihm ausser dem Bewusstsein eigenen Beschaffenheit von uns wahrgenommen werden, so würde doch das Dasein dieses Wahrgenommenen nicht minder eines Beweises bedürfen wie das der Dinge, die wir ausser uns wahrnehmen. Nun wird uns aber das wirkliche Dasein der Gefühle, der Begehrungen und Verabscheuungen, der Willensentscheidungen, deren wir uns wahrnehmend bewusst sind, durch dieses wahrnehmende Bewusstsein ebenso sicher ver-

bürgt wie dasjenige unseres Wahrnehmens, unseres Einbildens, unseres Denkens. Es ist uns eine Thatsache, nicht bloss, dass wir Affecte in uns wahrnehmen, sondern auch, dass diejenigen, die wir wahrnehmen, wirkliche Bestimmtheiten unseres Ich sind. Folglich können die Affecte nichts anderes als Bewusstseinsweisen sein. Wären sie etwas von unserem Bewusstsein Verschiedenes, so hätten wir zwar die unmittelbare Gewissheit, dass wir sie wirklich wahrnähmen und nicht bloss uns schienen sie wahrzunehmen, ihr eigenes wirkliches Dasein aber erkännten wir durch unser blosses Wahrnehmen ebensowenig, wie dasjenige unseres Leibes und anderer Körper. Dieser Erkenntnis konnte sich, wie schon oben (I, 2) erinnert wurde, auch Schopenhauer, der das Wollen für eine von allen modis cogitandi grundverschiedene Thätigkeit hielt und doch sein Dasein für unmittelbar gewiss erklärte, nicht ganz verschliessen, denn er interpretirte seine Lehre nachträglich dahin, dass das Object der inneren Anschauung nicht von allen drei Formen, in denen sich die Objecte der äusseren Anschauung als Objecte für ein Subject, also als Erscheinungen darstellen, nämlich den Formen der Causalität, des Raumes und der Zeit, sondern nur von den beiden ersteren frei sei, dass also das Ansichseiende, indem es uns in der inneren Anschauung als Wille erscheine, nur seine wahre Natur weniger verberge, als indem es uns in der äusseren Anschauung als Körper erscheine.

Dass thatsächlich ein Gegensatz zwischen den Bewusstseinsweisen und den Affecten bestände, dass das Bewusstsein oder Vorstellen die Eigenthümlichkeit des Affectes, das Interessirt-sein des Ich, und umgekehrt der Affect die Eigenthümlichkeit des Vorstellens, das Sein eines Objectes für ein Subject, von sich ausschlösse, kann ich nicht zugeben. Die Thatsachen scheinen mir vielmehr den Schluss von der unmittelbaren Gewissheit der Wirklichkeit der Affecte auf ihre Zugehörigkeit zu den Bewusstseinsweisen zu bestätigen. Was zunächst die sinnlichen Gefühle betrifft, so widerspricht

die Ansicht, dass sie von den Bewusstseinsweisen verschiedene rein seelische Zustände wären, die sich an gewisse leibliche Zustände gleichgültiger Art oder deren Wahrnehmung knüpften und so den Inhalt eines zwischen dem intellectuellen und dem sinnlichen inneren stehenden Wahrnehmens bildeten, durchaus meiner Beobachtung; mir stellen sie selbst sich als innere Wahrnehmungen eines leiblichen Zustandes dar, die sich von anderen dadurch unterscheiden, dass der wahrgenommene leibliche Zustand (der ebenfalls ein Gefühl genannt zu werden pflegt), die eigenthümliche Beschaffenheit hat, die wir mit den Worten Angenehm oder Unangenehm bezeichnen, und dass auch sie selbst, als Inhalte des intellectuellen Wahrnehmens, diese Eigenthümlichkeit besitzen. Dass ein leiblicher Zustand, den wir innerlich wahrnehmen, meine ich mit Herbart, uns überhaupt angenehm und unangenehm, und dass er es in besonderer Weise ist, ist kein Zuwachs zu diesem wahrgenommenen Zustande, sondern eine wesentliche Bestimmtheit desselben, eine Bestimmtheit, die so zu ihm gehört wie zu einem Tone seine Intensität oder seine Höhe oder seine Klangfarbe, und das Wahrnehmen eines angenehmen oder unangenehmen leiblichen Zustandes (eines sinnlichen Gefühls im objectiven Sinne des Wortes) bildet selbst wieder einen Wahrnehmungsinhalt, zu dessen Bestimmtheit es gehört, in eigenthümlicher Weise angenehm oder unangenehm zu sein. Ich habe z. B. niemals, wenn ich Zahnschmerzen hatte, ein Wahrnehmen in mir beobachtet, dessen Inhalt ein gleichgültiger Zustand des kranken Zahnes gewesen wäre, und an das sich ein nicht im Zahn und überhaupt nicht im Körper sondern nur in der Seele seinen Sitz zu haben scheinender Schmerz und dessen Wahrnehmung geheftet hätten; und niemals habe ich beim Trinken eines edlen Weines einen gleichgültigen Geschmack und einen gleichgültigen Geruch bemerkt, deren Wahrnehmung oder die selbst erst, auf meine Seele zurückwirkend, angenehme psychische Vorgänge einer höheren Stufe als Inhalte der inneren Wahrnehmungen des Wohl-

geschmacks und Wohlgeruchs in mir hervorgerufen hätten. Wie die sinnlichen sind meines Erachtens auch die nicht-sinnlichen Gefühle der Lust und der Unlust, z. B. die Freude an dem Gelingen eines Unternehmens, der durch die Nachricht vom Tode einer geliebten Person verursachte Schmerz nicht den Bewusstseinsthätigkeiten entgegengesetzte Inhalte innerer Wahrnehmungen, sondern selbst innere Wahrnehmungen. Sie unterscheiden sich von den sinnlichen dadurch, dass ihre Inhalte, die nicht-sinnlichen Gefühle im objectiven Sinne des Wortes, Bestimmtheiten nicht des Leibes, sondern des Bewusstseins sind. Bezüglich des Begehrens und des Wollens endlich darf ich mich wohl darauf beschränken, das Ergebnis der Erörterungen zu wiederholen, die sich darüber im letzten Stücke meiner Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie finden. Das Begehren ist danach ein Vorstellen eines Seins oder Geschehens als eines solchen, dessen Wirklichkeit wahrzunehmen oder von dem überhaupt zu wissen, dass es Wirklichkeit habe oder haben werde, angenehm sei; und etwas thun wollen heisst nichts anderes als sich für die Meinung entscheiden, dass das betreffende Thun dazu dienen werde, die begehrte Wirklichkeit herbeizuführen, ohne der möglichst weitgehenden Befriedigung des Ganzen aller Begehrungen Eintrag zu thun.

VIII.

Untersuchung des Verhältnisses, in welchem die in einem Dinge vereinigten Bestimmtheiten zu einander stehen, behufs Beantwortung der Frage, ob das Bewusstsein die ganze Beschaffenheit des Ich oder nur eine Seite desselben sei.

Es wurde oben (I, 3) gegen Cartesius gezeigt, dass das Subject des Bewusstseins nicht eine Substanz d. i. ein allen Beschaffenheiten, allem, was geeignet ist, Inhalt eines Vorstellens zu werden, Entgegengesetztes sein kann. Angenommen demnach, das an sich seiende Ich gehe nicht ganz in seinem Bewusstsein auf, so könnte es nur in der Verbindung des-

selben mit einer anderen Beschaffenheit oder mit mehreren bestehen. Es wäre auch in diesem Falle einerlei mit seiner Essenz, seiner Wesenheit, sein Bewusstsein aber nur eine Seite von dieser, sowie das Begrenztsein von vier gleichen Geraden und das Haben von vier gleichen Winkeln nur Seiten der Quadratnatur sind. Die Verwerfung des cartesianischen Substanzbegriffes würde dieser Annahme nicht entgegenstehen. Denn sollten unser Bewusstsein und eine von ihm verschiedene Beschaffenheit nicht durch sich selbst in der Einheit eines Dinges verbunden sein können, so ist nicht einzusehen, wie ihnen eine cartesianische Substanz dazu sollte verhelfen können.

Bevor wir der Frage, ob das Ding, welches das Subject unseres Bewusstseins ist, ledig dieses, oder ob es das Subject noch einer anderen Bestimmtheit oder mehrerer sei, ob m. a. W. die durch die Benennung Ich ausgedrückte Beziehung unseres Ich zu uns, dem es wahrnehmenden Subjecte, die ganze Wesenheit unseres Ich oder ob sie nur eine Seite desselben bilde, — bevor wir dieser Frage näher treten, werden wir die Möglichkeit von Dingen mit mehreren Bestimmtheiten überhaupt zu erwägen haben.

Der Begriff des Dinges ist untergeordnet demjenigen dessen, was ohne Rest den Inhalt einer Vorstellung bilden, also als eine einfache oder zusammengesetzte Bestimmtheit (Beschaffenheit) aufgefasst werden kann. Auf die Frage nun, welcher Art eine Bestimmtheit sein müsse, um ein Ding auszumachen, kann zunächst geantwortet werden: sie muss singulär sein, d. h. sie darf in keiner anderen wie das Allgemeine im Besonderen, wie z. B. Farbig in Blau, Blau in Hellblau, Viereckig in Quadratisch, enthalten sein. Wenn jedoch Dinge mit mehreren singulären Bestimmtheiten oder, was dasselbe ist, wenn zusammengesetzte singuläre Bestimmtheiten möglich sind, so genügt diese Antwort nicht. Es seien nämlich α und β singuläre Bestimmtheiten des Dinges D, so würden, wenn der Begriff des Dinges mit dem der singulären Bestimmtheit einerlei wäre, α und β selbst Dinge,

würde also D aus α und β als seinen Theilen zusammengesetzt sein; so aber wären α und β nicht Bestimmtheiten von D; denn kein Theil eines Dinges ist eine Bestimmtheit, und keine Bestimmtheit eines Dinges ein Theil desselben, z. B. die beiden Dreiecke, in die ein Quadrat zerlegt werden kann, gehören nicht zu seinen Bestimmtheiten, die Gleichseitigkeit und die Gleichwinkeligkeit nicht zu seinen Theilen. Es ist also, um den Begriff des Dinges durch denjenigen der Bestimmtheit zu erklären, noch anzugeben, welcher Anforderung ausser derjenigen der Singularität eine Bestimmtheit noch genügen muss, damit sie als ein Ding aufgefasst werden könne, oder, wenn wir das, was zur Singularität noch hinzukommen muss, als Vollständigkeit bezeichnen, worin die Vollständigkeit einer Bestimmtheit bestehe, oder in welchem Verhältnisse zwei singuläre Bestimmtheiten α und β, die in einem Dinge vereinigt, also unvollständig sind, zu einander stehen müssen, um einander zu der vollständigen, die mit dem Dinge D identisch ist, dem D-sein, zu ergänzen.

Zwei Bestimmtheiten α und β können in dem Verhältnisse zu einander stehen, dass sie objectiv oder der Sache nach identisch, subjectiv oder der Auffassung nach verschieden sind. Ihre Vereinigung ist dann eine beiderseits nothwendige, oder das Dasein jeder von beiden in einem Dinge hat das Dasein der anderen in demselben Dinge zur Folge. So verhalten sich zu einander z. B. die Eigenschaften der geraden Linie mn, vom Punkte m zum Punkte n und vom Punkte n zum Punkte m zu führen, oder die Dreiseitigkeit einer Figur und ihre Dreiwinkeligkeit, oder das Bestehen aus 2×3 und das Bestehen aus $4+2$ Theilen. Es kann auch eine Bestimmtheit β zu einer anderen α in dem Verhältnisse stehen, dass sie in einer Bestimmtheit β_1 enthalten ist, die sich von α nur der Auffassung nach unterscheidet. So verhält sich z. B. da das $5+3$ sein und das $4+2$ sein objectiv identisch sind, das in dem letzteren enthaltene Gerade-sein zu dem ersteren, oder, da die Verbindung

der Gleichwinkeligkeit mit der Dreiwinkeligkeit und die Verbindung der Gleichseitigkeit mit der Dreiseitigkeit objectiv identisch sind, die in der ersten dieser beiden Verbindungen enthaltene Gleichwinkeligkeit zu der zweiten Verbindung. Die Verbindung von α und β ist alsdann von der einen Seite betrachtet eine nothwendige, von der anderen Seite betrachtet eine zufällige, nämlich mit α ist nothwendig β, aber nicht auch ist mit β nothwendig α vereint (z. B. mit dem 5+3 sein ist nothwendig das Gerade-sein, aber nicht auch nothwendig mit dem Gerade-sein das 5+3 sein vereint), oder das α-sein eines Dinges hat sein β-sein, aber nicht auch sein β-sein sein α-sein zur Folge. Das Problem der Möglichkeit von Dingen mit mehreren singulären Bestimmtheiten meint jedoch nicht Bestimmtheiten, die in einem jener Verhältnisse stehen, denn deren Vereinigung in einem Dinge bedarf keiner Erklärung ihrer Möglichkeit. Es handelt sich bei diesem Probleme nur um solche Bestimmtheiten α und β, die (wie z. B. die Gleichwinkeligkeit und die Gleichseitigkeit, die in den Quadraten vereinigt sind, während andere Figuren gleichseitig und ungleichwinkelig und wieder andere gleichwinkelig und ungleichseitig sind) objectiv von einander verschieden sind und von denen auch keine in einer mit der anderen objectiv identischen enthalten ist, deren Verbindung in einem Dinge also eine beiderseitig zufällige ist.

Wenn von zwei singulären Bestimmtheiten α und β, die zusammen die ganze individuelle Wesenheit eines Dinges D ausmachen, zwar jede einer Ergänzung bedarf und jede diesem Bedürfnisse der anderen genügt, aber doch auch jede ohne die andern dasein kann, also für beide ihre Vereinigung zufällig ist, so ist in β und allen singulären Bestimmtheiten β_1, β_2 . . . , die in der Verbindung von α und β β ersetzen können, eine allgemeine Bestimmtheit b enthalten, die mit α nothwendig verknüpft oder eine Folge von α ist, und in demselben Verhältnisse wie b zu α steht eine in α enthaltene allgemeine Bestimmtheit a zu β. Die Bestimmtheiten

β, β_1, β_2 . . . würden dem Bedürfnisse von α nach einer Ergänzung nicht genügen können, wenn sie nicht sämmtlich eine allgemeine, zu jener Ergänzung unbedingt erforderliche, durch keine andere ersetzbare Bestimmtheit b enthielten, und ebenso kann den Bestimmtheiten α, α_1, α_2 . . . die ihnen gemeinsame Fähigkeit, zusammen mit der unvollständigen Bestimmtheit β eine vollständige zu bilden, nur dadurch zukommen, dass sie sämmtlich Besonderungen einer Bestimmtheit a sind, die in keinem β enthaltenden Dinge fehlen kann. So ist z. B. die Vereinigung der Gleichseitigkeit mit der Gleichwinkeligkeit in den Quadraten für jede dieser beiden Eigenschaften zufällig, denn eine gleichseitige Figur braucht nicht gleichwinkelig und eine gleichwinkelige nicht gleichseitig zu sein, aber mit der Gleichseitigkeit ist eine in der Gleichwinkeligkeit enthaltene allgemeine Eigenschaft, nämlich die Winkeligkeit (der Besitz von Winkeln) überhaupt, und mit der Gleichwinkeligkeit eine in der Gleichseitigkeit enthaltene allgemeine, nämlich die Seitigkeit (der Besitz von Seiten überhaupt) nothwendig verknüpft.

Die beiden Bestimmtheiten a und b, deren eine in α wie das Allgemeine im Besonderen enthalten und mit β nothwendig verknüpft, und deren andere in β wie das Allgemeine im Besonderen enthalten und mit α nothwendig verknüpft ist, können wiederum objectiv verschieden, ihre Vereinigung in der Einheit eines Dinges kann also wiederum eine beiderseitig zufällige sein. Aber dann ist die Möglichkeit ihrer Vereinigung wieder an die Bedingung gebunden, dass mit b eine in a enthaltene allgemeinere A und mit a eine in b enthaltene allgemeinere B nothwendig verknüpft ist. Und wenn dann die Vereinigung von A und B wiederum eine beiderseitig zufällige sein sollte, so würde ihre Möglichkeit auch wieder in analoger Weise wie die der Vereinigungen von α und β und von a und b bedingt sein. Schliesslich muss es daher zwei nicht mehr objectiv verschiedene, also zwei zu einander in dem Verhältnisse einer beiderseitig nothwendigen Ver-

knüpfung stehende Bestimmtheiten geben, deren eine in α wie das Allgemeine im Besondern enthalten und mit β nothwendig verknüpft, und deren andere in β wie das Allgemeine im Besonderen enthalten und mit α nothwendig verknüpft ist. Wenn also für die Möglichkeit der Vereinigung der beiden singulären objectiv verschiedenen Bestimmtheiten α und β in einem Dinge D die Bedingung besteht, dass α und β zu zwei allgemeinen Bestimmtheiten a und b in dem beschriebenen Verhältnisse stehen, so darf dieser Bedingung die nähere Bestimmung hinzugefügt werden, dass a und b objectiv oder der Sache nach identisch seien. Zur Erläuterung und zur Bestätigung kann wieder das Beispiel der beiden in jedem Quadrate vereinigten Bestimmtheiten der Gleichseitigkeit und der Gleichwinkeligkeit dienen. Denn die in der Gleichseitigkeit enthaltene und mit der Gleichwinkeligkeit nothwendig verbundene Eigenschaft, eine Figur mit Seiten, die hinsichtlich der Grösse vergleichbar sind, zu sein, und die in der Gleichwinkeligkeit enthaltene und mit der Gleichseitigkeit nothwendig verbundene, eine Figur mit Winkeln, die hinsichtlich ihrer Grösse vergleichbar sind, zu sein, sind objectiv oder der Sache nach identisch; in den Figuren selbst besteht ja offenbar gar kein Unterschied zwischen dem Seiten-haben nnd dem Winkel-haben, wir fassen nur dieselbe Eigenschaft unter verschiedenen Gesichtspunkten auf, wenn wir sie als Besitz von Seiten, und wenn wir sie als Besitz von Winkeln auffassen.

Es ist noch hinzuzufügen, dass die beiden objectiv identischen Bestimmtheiten a und b nicht auch subjectiv (der Auffassung nach) identisch sein dürfen. Denn α ist eine unvollständige Bestimmtheit darum, weil es eine singuläre Besonderung nur von a, nicht auch von dem mit a objectiv identischen b ist, und β ist eine unvollständige Bestimmtheit darum, weil es eine singuläre Besonderung nur von b, nicht auch von dem mit b objectiv identischen a ist, z. B. die Gleichseitigkeit, weil sie nur zur Seitigkeit, nicht auch

zu der mit der Seitigkeit objectiv identischen Winkeligkeit, und die Gleichwinkeligkeit, weil sie nur zur Winkeligkeit, nicht auch zu der mit der Winkeligkeit objectiv identischen Seitigkeit in dem Verhältnisse des Besonderen zum Allgemeinen steht; wären mithin a und b schlechthin, nicht bloss objectiv sondern auch subjectiv identisch, so wären α und β vollständige, keiner Ergänzung bedürftige und keiner Ergänzung fähige Bestimmtheiten und könnten daher nicht in einem Dinge vereinigt sein.

Die Gesammtheit der singulären Bestimmtheiten α, β, γ eines Dinges D, die in dem beschriebenen Verhältnisse zu einander stehen, macht die individuelle Wesenheit (essentia) dieses Dinges aus, d. h. sie ist das, wodurch D erst dieses bestimmte, sich von allen anderen möglichen Dingen unterscheidende Ding ist, oder das, was es als das Subject (als der Gegenstand des blossen Subjectsbegriffes) der von ihm geltenden Urtheile ist. Denn lässt man eine der Bestimmtheiten α, β, γ aus dem Begriffe von D fort, so geht dieser Begriff eines Einzeldinges in einen allgemeineren, eine Classe von Dingen zum Gegenstande habenden Begriff über, und ersetzt man eine durch eine andere, so verwandelt man den Begriff des Dinges D in den eines anderen Einzeldinges. Nun schreiben aber wenn nicht alle so doch viele Urtheile, und zwar unzweifelhaft richtige, ihrem Gegenstande eine Bestimmtheit zu, die nicht schon zu den seine Wesenheit bildenden, seinen essentiellen gehört, eine accidentelle. Urtheile ich z. B. von einer gewissen dreiseitigen Figur, sie sei dreiwinkelig, so füge ich, da das Wort Dreiwinkelig etwas anderes bedeutet als Dreiseitig, und da die Dreiwinkeligkeit auch nicht zu dem gehört, wodurch sich die gemeinte dreiseitige Figur erst von allen anderen möglichen dreiseitigen Figuren unterscheidet, den essentiellen Bestimmtheiten des Gegenstandes eines Urtheils eine nicht essentielle, eine accidentelle hinzu. Da ferner die durch ein solches Urtheil zu den essentiellen singulären Bestimmtheiten α, β, γ

des Dinges D hinzugefügte accidentelle φ entweder ebenfalls singulär oder in einer singulären φ_1 enthalten ist, so scheint es, als sei die oben beschriebene Weise, wie mehrere singuläre Bestimmtheiten in einem Dinge vereinigt sein können, nicht die einzig mögliche; denn, wenn φ bez. φ_1 zu α und β und γ in demselben Verhältnisse stände, wie α und β und γ unter sich, so wäre sie nicht eine accidentelle sondern ebenfalls eine essentielle Bestimmtheit des Dinges D. Mit anderen Worten: Können in einem Dinge Bestimmtheiten nur in der oben gefundenen Weise vereinigt sein, so gilt für alle Dinge und alle Bestimmtheiten ohne Ausnahme der Satz, dem Leibniz den Namen des Princips des zureichenden Grundes gab, der Satz „Praedicatum inest subjecto" d. h. „Alle von einem Dinge prädicirbaren Bestimmtheiten sind in dem, was das Ding als das Subject der es zum Gegenstande habenden Urtheile ist, in seiner individuellen Wesenheit, enthalten"; das so verstandene Princip des zureichenden Grundes aber scheint unrichtig zu sein, da es unzweifelhaft richtige Urtheile giebt, die zu den essentiellen Bestimmtheiten ihres Gegenstandes eine accidentelle hinzufügen, richtige Urtheile, die nicht tautologisch sondern heterologisch sind.

Die Lösung des hiermit dargelegten Problems liegt in der schon oben ausgesprochenen Erkenntnis, dass zwei Bestimmtheiten, die subjectiv d. i. der Auffassung nach oder als Vorstellungsinhalte verschieden sind, objectiv oder der Sache nach identisch sein können. Denn aus der Behauptung, dass singuläre Bestimmtheiten nur dann, wenn sie der oben nachgewiesenen Bedingung entsprechen, in einem Dinge vereinigt sein können, folgt nur, dass, wie auch das Princip des zureichenden Grundes verlangt, kein Ding eine Bestimmtheit haben kann, die nicht mit der seine Wesenheit ausmachenden oder einem Theile derselben objectiv identisch ist, und dieser Folgerung steht die Möglichkeit richtiger, nicht tautologischer sondern heterologischer Urtheile oder die Möglichkeit accidenteller Bestimmtheiten eines Dinges, die sich von

dem Ganzen und von allen Theilen der individuellen Wesenheit dieses Dinges unterscheiden, nicht entgegen, da sie näher dahin bestimmt werden darf, dass ein Ding Bestimmtheiten haben könne, die sich subjectiv von seinen essentiellen Bestimmtheiten (wie z. B. die Dreiwinkeligkeit von der Dreiseitigkeit) unterscheiden. Die Bedenken, die gegen diese Lösung des Problems erhoben werden können, zu beseitigen, wird sich später Gelegenheit finden. Uebrigens habe ich dieselben ausführlich in früheren Arbeiten erörtert (besonders in den Abhandlungen über den Satz des zureichenden Grundes und über die Grundsätze des reinen Verstandes, deren erste einen Theil meiner „Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie" bildet, und deren zweite im 6. und 7. Bande des Archivs für systematische Philosophie erschienen ist).

IX.

Das Ich geht ganz in seinem Bewusstsein und dessen besonderen Weisen auf. Insbesondere kommt ihm, wenn auch vielleicht die Verbindung mit einem Körper, so doch die Körperlichkeit, die es sich in der inneren sinnlichen Wahrnehmung zuschreibt, nicht an sich zu.

Können zwei objectiv verschiedene singuläre Bestimmtheiten α und β nur dann in einem Dinge vereinigt sein, wenn sie Besonderungen zweier nur subjectiv verschiedener, objectiv identischer a und b sind, so ist die Möglichkeit, dass das Bewusstsein nur eine Seite der Wesenheit seines Subjectes bilde, zu verneinen. Denn es giebt keine Bestimmtheit, die in der des Bewusstseins wie das Allgemeine im Besonderen enthalten wäre. Der Begriff des Bewusstseins lässt keine Abstraction zu, durch die aus ihm ein allgemeinerer gebildet würde, wie aus dem Begriffe des Blauseins der des Farbigseins; alle singulären Bestimmtheiten eines Bewusstseinssubjectes können also nur Bewusstseinsweisen sein und sich nur dadurch unterscheiden, dass sie Besonderungen des Bewusstseins in verschiedenen Beziehungen sind, so wie die Gleichseitigkeit und die Gleichwinkeligkeit Besonderungen der

Eigenschaft, eine Figur zu sein, in verschiedenen Beziehungen, nämlich die eine in Beziehung auf das Grössenverhältnis der Seiten, die andere in Beziehung auf das Grössenverhältnis der Winkel, sind. Nicht nur die cartesianische Annahme einer denkenden Substanz und die kantische eines Dinges an sich von gänzlich unbekannter Beschaffenheit, dessen Erscheinung das Bewusstsein sei, enthalten einen Widerspruch, sondern auch die oben erwähnte Reinholds, sowie diejenige Herbarts, die mit der cartesianischen darin übereinstimmen, dass das Vorstellen oder Bewusstsein, das wir in uns wahrnehmen, zum Realen (Ansichseienden) gehöre, und mit der kantischen darin, dass sich hinter demselben eine uns unerkennbare Beschaffenheit seines Subjectes verberge. Wie Fichte lehrt, geht jedes bewusste Wesen ganz in seinem Bewusstsein, dem Objecte seines intellectuellen Wahrnehmens, auf.

Insbesondere wird durch die Aufklärung des Begriffes des Dinges mit mehreren objectiv verschiedenen singulären Bestimmtheiten die Möglichkeit der Vereinigung von Bewusstsein und Ausdehnung oder Raumerfüllung in demselben Dinge, die uns die innere sinnliche Wahrnehmung vorspiegelt, ausgeschlossen. Angenommen erstens, es seien, wie es nach der Lehre Spinozas der Fall sein müsste, die ausgedehnten oder raumerfüllenden Dinge als solche auch bewusste und die bewussten als solche auch raumerfüllende, das Bewusstsein sei also ein Accidens der raumerfüllenden und die Raumerfüllung ein Accidens der bewussten Dinge (d. h. das Bewusstsein könne von den raumerfüllenden und die Raumerfüllung von den bewussten Dingen prädicirt werden), so wären nach dem Principe des zureichenden Grundes Raumerfüllung und Bewusstsein objectiv identische, nur subjectiv verschiedene Bestimmtheiten. Sie sind aber, wie auch Spinoza lehrte, nicht bloss subjectiv, sondern auch objectiv verschieden, Raumerfüllung ist nicht bloss der Auffassung sondern der Sache nach etwas anderes als Bewusstsein, Bewusstsein etwas anderes als Raumerfüllung. Es kann also nicht sein, dass

in den raumerfüllenden Dingen mit der Raumerfüllung das Bewusstsein und in den bewussten Dingen mit dem Bewusstsein die Raumerfüllung nothwendig d. i. wie ein Accidens mit der Essenz oder eine Folge mit dem Grunde (wie z. B. die Dreiwinkeligkeit mit der Dreiseitigkeit) verknüpft sei. Ebensowenig ist es, zweitens, möglich, dass eine gewisse besondere Weise der Raumerfüllung (nämlich die den Thierleibern eigene) eine Bestimmtheit sei, die, als essentielle aufgefasst, das Bewusstsein als accidentelle nach sich ziehe, oder dass eine gewisse besondere Weise des Bewusstseins (nämlich die den Thierseelen eigene) zur Raumerfüllung in dem Verhältnisse der Essenz zu einem Accidens stehe. Denn das Bewusstsein ist nicht nur von der allgemeinen Bestimmtheit der Raumerfüllung sondern auch von jeder möglichen besonderen Weise derselben, und die Raumerfüllung ist nicht nur von der allgemeinen Bestimmtheit des Bewusstseins sondern auch von jeder besonderen Weise derselben objectiv verschieden. Unmöglich können ferner, drittens, Raumerfüllung und Bewusstsein als essentielle Bestimmtheiten eines Dinges vereinigt sein, also so wie z. B. die Gleichseitigkeit und die Vierseitigkeit oder die Gleichseitigkeit und die Gleichwinkeligkeit oder die Theilbarkeit durch 2 und die Theilbarkeit durch 3 oder die Würfelgestalt und die Drehung um eine feste Achse. Denn wären sie in dieser Weise vereinigt, so müsste es nach dem über das Verhältnis zweier essentieller Bestimmtheiten eines Dinges Ausgeführten zwei nur subjectiv verschiedene Bestimmtheiten geben, deren eine im Bewusstsein und deren andere in der Raumerfüllung wie das Allgemeine im Besonderen enthalten wäre, sowie von den bloss subjectiven Bestimmtheiten des Seiten-Habens und des Winkel-Habens die eine in der Gleichseitigkeit, die andere in der Gleichwinkeligkeit, aber es ist im Bewusstsein überhaupt keine allgemeinere Bestimmtheit enthalten, und dasselbe gilt auch von der Raumerfüllung. Die Annahme endlich, viertens, dass Bewusstsein und Raumerfüllung beide Acci-

dentien desselben Dinges sein könnten, bedarf keiner besonderen Widerlegung, da, wenn in Beziehung auf eine gewisse Vorstellung eines Dinges A die Bestimmtheiten α und β beide accidentell sind, eine andere Vorstellung desselben Dinges A gebildet werden kann, in Beziehung auf welche nur eine der beiden Bestimmtheiten α und β accidentell, die andere aber essentiell ist, oder beide essentiell sind. (Z. B. die Bestimmtheiten eines Quadrates, nur rechte Winkel und sich rechtwinkelig schneidende Diagonalen zu haben, sind beide accidentell oder beide essentiell oder die erste ist essentiell und die zweite accidentell, jenachdem unter einem Quadrate ein Viereck mit lauter gleichen Seiten uud lauter gleichen Winkeln oder ein Viereck mit lauter rechten Winkeln und sich rechtwinkelig schneidenden Diagonalen oder ein Viereck mit lauter rechten Winkeln und gleichen Seiten verstanden wird). Raumerfüllung und Bewusstsein sind demnach zu verschieden, als dass sie in irgend einer Weise in einem Dinge zusammensein könnten.

X.

Obwohl unser Ich weder eine Substanz im cartesianischen Sinne des Wortes noch die Verbindung seines Bewusstseins mit einer oder mehreren anderen Bestimmtheiten ist, so ist es doch mehr, als sich uns in der intellectuellen Wahrnehmung von ihm zu erkennen giebt, denn wenn unserem intellectuellen Wahrnehmen auch nichts von dem Inhalte unseres Bewusstseins entgeht, so haben wir doch von diesem selbst, der diesen Inhalt habenden Thätigkeit, nur eine unvollständige und undeutliche Wahrnehmung.

Das Ergebnis, dass kein bewusstes Wesen noch eine andere Beschaffenheit als die des Bewusstseins haben könne, dass also alle singulären Bestimmtheiten eines bewussten Wesens Bewusstseinsweisen (modi cogitandi) seien, darf nicht der Behauptung gleichgesetzt werden, dass unser Ich oder unsere Seele oder unser Geist ganz mit dem zusammenfalle, was wir als Inhalt unseres Selbstbewusstseins, unseres intellectuellen Anschauens, finden, oder dass, wie Fichte lehrte,

das Ich nur das sei, als was es sich selbst setze. Dies wäre nur dann erlaubt, wenn vorausgesetzt werden dürfte, dass wir uns unseres Bewusstseins vollständig bewusst seien. Das aber ist nicht der Fall. Es ist vielmehr leicht einzusehen, dass sich uns unser Bewusstsein nur in sehr unvollkommener Weise zu erkennen giebt, dass die Vorstellung des Bewusstseins, die wir aus unserem Selbstbewusstsein schöpfen, nur eine sehr dunkle und unvollständige ist, mit Spinoza zu reden, eine idea confusa et mutilata. Zwar von dem Inhalte unseres Bewusstseins entgeht unserer Selbstwahrnehmung niemals etwas. Welcher Sache auch immer wir uns bewusst sind, so sind wir uns unseres Bewusstseins als Bewusstseins von dieser bestimmten Sache bewusst. Sehen wir z. B. eine Farbe oder hören wir einen Ton, so sind wir uns unseres Sehens als Sehens dieser bestimmten Farbe, unseres Hörens als Hörens dieses bestimmten Tones bewusst; nichts geht dem Bewusstsein unseres Sehens von der gesehenen Farbe, dem Bewusstsein unseres Hörens von dem gehörten Tone verloren. Aber nur sehr unvollständig erfahren wir, was das Bewusstsein oder Vorstellen, welches diesen bestimmten Inhalt hat, selbst, als Thätigkeit oder Geschehen, ist, worin z. B. der geistige Vorgang, den wir das Sehen einer bestimmten Farbe, oder derjenige, den wir das Hören eines bestimmten Tones nennen, und das allgemeine Verhalten des Wahrnehmens überhaupt besteht. Es ist zu unterscheiden zwischen der Erscheinung unseres Bewusstseins, die den Inhalt unseres intellectuellen Wahrnehmens bildet, und dem, was unser Bewusstsein an sich ist, — nicht in dem Sinne, in welchem Kant und Schopenhauer zwischen dem Ansichseienden und der Erscheinung unterschieden, dem Sinne, dass das Bewusstsein an sich nicht alles das, oder gar, dass es nichts von dem sei, was seine Erscheinung sei, sondern in dem anderen, dass uns unser Bewusstsein nur unvollständig erscheine, oder dass der Bewusstseinserscheinung nur etwas dazu fehle, mit dem an sich seienden Bewusstsein identisch zu sein, — nicht in

dem Sinne, dass uns die Wahrnehmung, die wir von unserem Bewusstsein haben, mehr oder weniger belüge, sondern in dem anderen, dass sie uns nicht die ganze Wahrheit sage. Die Nothwendigkeit dieser Modification der Lehre Fichtes ergiebt sich alsbald aus der Erwägung, dass wir, wenn wir eine vollkommene Wahrnehmung von unserem Bewusstsein oder Ich hätten, in der allgemeinen Natur desselben die nur subjectiv verschiedenen Eigenschaften a, b, c . . ., deren Besonderungen die mannigfaltigen in irgend einem Augenblicke mit einander verbundenen Bewusstseinsweisen $\alpha, \beta, \gamma \ldots$, z. B. das Sehen einer Farbe, das Hören eines Tones, das Fühlen eines leiblichen Zustandes, das Sich- erinnern an eine Begebenheit, das Denken eines Gedankens, sind, müssten erkennen können (so wie wir in der Natur eines gleichseitigen und gleichwinkeligen Vierecks die in der Gleichseitigkeit und der Ungleichseitigkeit enthaltene Seitigkeit und die in der Gleichwinkeligkeit und der Ungleichwinkeligkeit enthaltene Winkeligkeit als objectiv identische Bestimmtheiten erkennen), dass wir ferner mit den inneren Bestimmtheiten unseres Ich auch alle seine Zusammenhänge mit anderen Dingen wahrnehmen müssten, und dass endlich die zu irgend einer Zeit von uns wahrgenommenen Zustände unseres Ich und seine von uns wahrgenommenen Zusammenhänge mit anderen Dingen genügen müssten, aus ihnen die bevorstehende Veränderung unseres Bewusstseinsinhaltes zu begreifen.

XI.

Ich erkenne mich selbst als ein Wesen von objectiver Einheitlichkeit und von objectiver Identität in den verschiedenen Zeitstrecken meines Daseins. Meine Einheitlichkeit ist näher Einfachheit oder Untheilbarkeit.

Es sind noch zwei Bestimmungen zum Begriffe des Ich festzustellen, die, wie die zuerst erörterte, dass das Ich nicht eine Substanz im cartesianischen Sinne des Wortes ist, sondern ganz in seiner Beschaffenheit aufgeht, seine Weise, überhaupt ein Ding zu sein, betreffen: die Bestimmungen, dass es nicht,

wie ein Haufe von Körnern oder ein Wald oder eine Heerde, ein Aggregat neben einander existierender Dinge, und nicht, wie eine fortgleitende Welle oder eine in jedem Augenblicke aus andern Stofftheilen bestehende Flamme oder eine in stetem Wechsel ihrer Mitglieder begriffene Gesellschaft, eine Reihe nach einander auftretender Dinge, sondern ein Ding von realer oder objectiver Einheitlichkeit und Dauer ist.

Dass ich eine Einheit bin und nicht ein Aggregat von Dingen, ist mir ebenso, wie dass ich existire, eine Thatsache. Wollte ich es in Zweifel ziehen, so müsste ich doch daran festhalten, dass ich mir thatsächlich als eine Einheit erscheine oder, was dasselbe ist, mich, indem ich mich wahrnehme, als eine solche vorstelle. Aber um mich als ein einheitliches Wesen vorstellen zu können, muss ich es sein. Eine Vielheit von Dingen, die zwar von unserem Vorstellen zu Einem Dinge zusammengefasst würden, aber nicht wirklich, unabhängig von der Art, wie wir sie betrachteten, zusammen Ein Ding, nicht ein Ding von objectiver Einheitlichkeit ausmachten, kurz ein Aggregat A von Dingen a, b, c könnte nicht das Subject einer objectiv einheitlichen Vorstellungsthätigkeit sein. Jede seiner Vorstellungsthätigkeiten wäre vielmehr aus Vorstellungsthätigkeiten der Dinge a, b, c in derselben Weise zusammengesetzt, wie es selbst aus jenen Dingen, wäre also ein Aggregat von Vorstellungsthätigkeiten, die sich an die Dinge a, b, c vertheilten, wie sich die Farbe eines Körpers an seine Theile vertheilt. Die Vorstellungsthätigkeit aber, durch die das aus a, b, c ... zusammengesetze Dinge A sich selbst als eine Einheit vorstellte, wäre nicht aus Vorstellungsthätigkeiten der Theile a, b, c zusammengesetzt. Denn es möchte zwar sein, dass a einen Theil von A, etwa sich selbst, vorstellte, b einen anderen, c wieder einen anderen u. s. w., und dass so die Objecte der Vorstellungsthätigkeiten der Theile zusammen das ganze Ding A ausmachten, aber das genügte nicht dazu, dass A sich selbst als Ein Ding, als ein einheitliches Ganzes vorstellte, sondern es müsste dazu noch ein

nicht wiederum aus Vorstellungsthätigkeiten der Dinge a, b, c . . . zusammengesetztes, kurz ein einheitliches und doch das ganze A zum Subjecte habendes Vorstellen hinzukommen, welches die einzelnen vorgestellten Theile von A zu einem Ganzen zusammenfasste. Die Vorstellungsthätigkeiten der Dinge a, b, c . . ., deren jede einen anderen Theil von A zum Gegenstande hätte, bildeten ebensowenig ein Vorstellen des ganzen Dinges A als Eines Dinges, wie, wenn jeder von den sieben Sternen des Grossen Bären von einem anderen Menschen gesehen würde, sich dieses siebenfache Sehen zu einem Sehen zusammensetzte, welches die sieben Sterne zu dem Sternbilde des Grossen Bären vereinigte und so erst Sehen dieses Dinges wäre. Es ist also unmöglich, dass ein blosses Aggregat von Dingen sich selbst als Ein Ding vorstelle, und da ich mich selbst als Ein Ding vorstelle, indem ich mir als ein solches erscheine, ist in der Gewissheit, dass ich mir als eine Einheit erscheine, die, dass ich eine Einheit bin, enthalten.

Ich finde freilich in mir eine Vielheit von Bewusstseinsweisen oder Vorstellungsthätigkeiten, aber ich bin nicht aus denselben in der Weise eines Aggregates zusammengesetzt, bin nicht, wie Hume meinte, ein blosses Bündel von Vorstellungen. Die mannigfachen gleichzeitigen Vorstellungsthätigkeiten meines Ich sind überhaupt nicht Theile desselben oder meines Vorstellens oder Bewusstseins, sondern Bestimmtheiten, die in der oben (I, 8) erörterten Weise in ihm vereinigt sind, so, wie in einem Quadrate das Begrenztsein von vier Seiten, die Gleichseitigkeit, die Gleichwinkeligkeit, die Rechtwinkeligkeit u. s. w. Es entsprechen z. B. den Theilen eines Körpers, den ich sehe, nicht Theile meines Sehens, und wenn ich zugleich sehe, höre und rieche, so ist mein Wahrnehmen nicht aus meinem Sehen, meinem Hören und meinem Riechen zusammengesetzt, sondern mein untheilbares Wahrnehmen ist in einer Hinsicht so bestimmt, dass es Sehen, in einer andern so, dass es Hören, in einer dritten so, dass es

Riechen ist, sowie ein Körper von gewisser Gestalt, Farbe und Temperatur nicht aus einem Dinge von dieser Gestalt, einem Dinge von dieser Farbe und einem Dinge von dieser Temperatur zusammengesetzt ist, sondern als Ganzes in der dreifachen Hinsicht der Gestalt, der Farbe und der Temperatur bestimmt ist. Nicht verhält es sich, wenn ich zugleich sehe, höre und rieche, so, dass das Sehende, das Hörende und das Riechende Theile meines Ich wären, mein Ich selbst aber ein Wesen, von dem nicht das Sehen, das Hören, das Riechen, sondern nur der Besitz eines sehenden, eines hörenden, eines riechenden Theils ausgesagt werden dürfte (sowie, wenn ein Theil einer Fläche roth, ein zweiter grün, ein dritter blau ist, die ganze Fläche weder roth noch grün noch blau sondern bunt ist), sondern ich, das Subject der Vereinigung eines Sehens, Hörens und Riechens, bin auch das Subject des Sehens selbst, des Hörens selbst, des Riechens selbst.

Zu dem Begriffe des Dinges von objectiver Einheitlichkeit ist zu bemerken, dass er wenigstens nicht ohne weiteres demjenigen des einfachen, keine Theile habenden Dinges gleichgesetzt werden darf. Der dem Begriffe des Aggregates entgegengesetzte Begriff des objectiv einheitlichen Ganzen scheint allerdings mit einem Widerspruche behaftet zu sein. Ein Ganzes nämlich enthält nichts weiter als seine Theile mit allen ihren Bestimmtheiten, einschliesslich der zwischen ihnen bestehenden Beziehungen. Es ist das, was es ist, nur durch seine Theile oder, in aristotelischer Ausdrucksweise, es ist später als seine Theile. Wer alle Theile eines Ganzen vollständig kännte, also auch die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen und damit die Weise ihres Zusammenseins, kännte auch das Ganze vollständig. Eine Bestimmtheit, die noch zu den Theilen eines Ganzen hinzukäme, käme auch zu dem Ganzen hinzu, wäre also eine Bestimmtheit nicht des Ganzen, sondern eines mit ihm zusammenexistirenden Dinges. Objective Einheitlichkeit dagegen besitzt ein Ding nur dann, wenn seine Beschaffenheit (individuelle Wesenheit) nicht aus Be-

stimmtheiten, die sich an verschiedene Dinge vertheilen, zusammengesetzt ist, also zu den Bestimmtheiten, die nicht seine sondern seiner Theile Bestimmtheiten sind, hinzukommt. Objective Einheitlichkeit und der Besitz von Theilen scheinen demnach einander auszuschliessen. Nur ein einfaches, keine Theile habendes Ding scheint eine objective Einheit sein zu können. Allein diese Argumentation übersieht, dass, wie oben (I, 8) gezeigt wurde, zwei objectiv oder der Sache nach identische Bestimmtheiten (z. B. die Dreiseitigkeit und die Dreiwinkeligkeit) subjectiv oder der Auffassung nach (als Vorstellungsinhalte) verschieden sein können. Denn es ist denkbar, dass in diesem Verhältnisse die aus der Beschaffenheit seiner Theile zusammengesetzte Beschaffenheit eines Dinges und die untheilbare Beschaffenheit, die dieses Ding haben muss, um eine objective Einheit zu sein, zu einander stehen, dass es also Dinge giebt, deren Beschaffenheit von der einen Seite betrachtet aus den Beschaffenheiten mehrerer Dinge zusammengesetzt, von der anderen Seite betrachtet eine untheilbare Einheit ist, und von diesen beiden Seiten betrachtet werden muss, um vollständig erkannt zn werden, oder dass es Ganze giebt, die von der einen Seite betrachtet später, von der anderen früher als ihre Theile sind.

Beziehen wir die Unterscheidung einheitlicher Dinge, die einfach sind, und solcher, die Theile haben, auf unser Ich, so gehört dieses zu der ersten jener beiden Classen. Wir finden in unserem an sich seienden Ich keine andere Vielheit als die seiner Bewusstseinsthätigkeiten, diese aber sind nicht seine Theile sondern seine Bestimmtheiten. Wenn freilich die Annahme zulässig wäre, dass das Bewusstsein nur eine Seite unserer Wesenheit ausmache, so müsste die Möglichkeit eingeräumt werden, dass unser Ich, obwohl es uns als ein einfaches Wesen erscheine, doch in Wirklichkeit Theile habe, und dass mithin unser Bewusstsein in einer unserem Wahrnehmen verborgenen Weise aus Bestimmtheiten von Theilen unseres Ich zusammengesetzt sei; denn dann wäre es denkbar,

dass wir Theile in unserem Ich nur desshalb nicht entdecken könnten, weil wir nur eine einseitige Wahrnehmung von unserer Wesenheit hätten. Angenommen z. B., unser Ich wäre ein Körper und folglich unser Bewusstsein aus Bestimmtheiten der Theile dieses Körpers zusammengesetzt, so wäre es erklärlich, dass diese Zusammensetzung unserem inneren Wahrnehmen und unserer Selbstbeobachtung entginge, weil unsere Körperlichkeit nicht zu den uns gegebenen Thatsachen gehörte. Es ist jedoch oben gezeigt worden, dass unser Ich ganz in seinem Bewusstsein aufgeht.

Aus der thatsächlichen Einfachheit des Ich darf man übrigens nicht schliessen, dass es überhaupt kein bewusstes Wesen geben könne, welches ein Ganzes mit Theilen wäre. Insbesondere würde die Berufung auf sie nicht hinreichen, die Lehre Spinozas, dass das alle einfachen bewussten Wesen zu Theilen habende Ganze selbst ein einheitliches Bewusstsein sei, zu widerlegen. Die Einheitlichkeit kann man nicht aus dem Begriffe des Bewusstseins weglassen, ohne ihn aufzuheben, wohl aber die Einfachheit, wenn sie nicht eine Bedingung der Einheitlichkeit ist.

Wie die objective Einheitlichkeit, so ist mir auch die objective Dauer meines Ich (seine Identität in den verschiedenen Zeitpunkten und Zeitstrecken seines Daseins) eine Thatsache. Denn es ist mir eine solche, dass ich mir zu dauern *scheine*, mich als ein dauerndes Wesen wahrnehme; um mich aber als ein dauerndes Wesen wahrnehmen zu können, muss ich es sein. Angenommen nämlich, das, was ich während einer Zeitstrecke wahrnehme und als mein diese Zeitstrecke hindurch dauerndes Ich vorstelle, sei in Wirklichkeit eine Reihe von Wesen, deren jedes in einem untheilbaren Zeitpunkte zugleich ins Dasein träte und wieder aus demselben verschwände, so müsste ich, der ich diese successorische Reihe wahrnehme, entweder ein Glied derselben oder sie selbst sein. Beides aber ist unmöglich, — das eine, weil ich in einem untheilbaren Zeitpunkte keine Zeit-

strecke wahrnehmen kann, sondern, um eine Zeitstrecke wahrzunehmen, von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende unausgesetzt wahrnehmen muss. nämlich, wie schon früher (I, 4) dargelegt wurde, in jedem ihrer Punkte einen bis dahin verflossenen Theil, — das andere nicht, weil die eine successorische Reihe zum Subjecte habende Wahrnehmungsthätigkeit ebenso wie die ein Aggregat zum Subjecte habende ohne Rest aus den Wahrnehmungsthätigkeiten ihrer Glieder zusammengesetzt sein müsste, und daher ebensowenig ein Wahrnehmen enthalten könnte, dem die Reihe als ein dauerndes Ding erschiene, wie das einem Aggregate eigene ein solches, welches die Theile dieses Aggregates zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfasste.

Zweiter Theil.

Die Phänomenalität der Körperwelt.

I.

Unrichtigkeit der Annahme Kants, dass der bisherige Idealismus empirischer gewesen sei, indem er nicht nur die transscendentale sondern auch die empirische Realität der Körperwelt (nicht nur ihr Ansichsein sondern auch ihr Wahrgenommen-werden oder Erscheinen) in Zweifel gezogen habe. Dass die Körperwelt uns wirklich erscheine, leugnet vielmehr der von ihm dem empirischen entgegengesetzte transscendentale Idealismus, indem er das Wahrnehmen der Körperwelt zu den nur empirische Realität besitzenden Erscheinungen für den inneren Sinn rechnet. Er schreibt, im Unterschiede von dem früheren Idealismus, dem Bewusstsein und der Körperwelt dasselbe Verhältnis zu dem Gegensatze des Ansichseienden und des bloss Erscheinenden zu, aber nicht, indem er das Ansichsein, sondern indem er die blosse Phänomenalität beider behauptet.

Von den beiden den Ausgangspunkt der cartesianischen Metaphysik bildenden Sätzen, an welche die gegenwärtige Untersuchung anknüfte, musste derjenige, der dem Glauben an das Ansichsein des eigenen Bewusstseins unmittelbare Gewissheit zuschreibt, zunächst gegen den Widerspruch Kants aufrecht erhalten werden. Auch dem anderen, der das Dasein von Dingen ausser dem eigenen Ich in Zweifel zieht, hat Kant wenigstens seine vorbehaltlose Zustimmung verweigert (Kr. d. r. V. S. 294 f., 388 f., 685 f., 772 f., 805, Prolg. S. 45 f., 50 f).

Kant erklärt sich mit dem Idealismus, der als der skeptische oder problematische des Cartesius das Dasein der Gegenstände im Raume bloss für ungewiss und unerweislich halte, und als der dogmatische des Berkeley dieses Dasein leugne und seine Unmöglichkeit behaupte, in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft darin einverstanden, dass, wenn das Wort Dasein im Sinne von Ansichsein genommen, der Begriff des daseienden Dinges also dem der blossen Erscheinung entgegengesetzt werde, uns nur unser eigenes Dasein der Gegenstand einer Wahrnehmung sein könne, also die Erkenntnis des Daseins ausser uns seiender Dinge sich auf einen Schluss von dem uns in der inneren Wahrnehmung gegebenen äusseren Wahrnehmen auf eine nicht in uns selbst liegende Ursache desselben würde gründen müssen, und dass ein solcher Schluss keine Gewissheit gewähren könne. „Ich kann, sagt er, äussere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schliessen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Äusseres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äusserlich, ob also alle sogenannte äussere Wahrnehmungen nicht ein blosses Spiel unseres inneren Sinnes seien, oder ob sie sich auf äussere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen. Wenigstens ist das Dasein der letzteren nur geschlossen, und läuft die Gefahr aller Schlüsse, dahingegen der Gegenstand des inneren Sinnes (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen wird, und die Existenz desselben gar keinen Zweifel leidet.“

Der bisherige Idealismus fehlte aber nach Kants Urtheil darin, dass er nicht bloss die Annahme von Dingen ausser uns, im transscendentalen oder intellectuellen Sinne des Ausdruckes

„ausser uns", von Dingen, die an sich selbst von uns unterschieden existirten, sondern auch von solchen, die lediglich Erscheinungen für unseren äusseren Sinn seien, deren Dasein also in ihrem Erscheinen oder Wahrgenommen-werden, oder darin, dass sie im Raume anzutreffen seien, bestehe, für falsch oder wenigstens für zweifelhaft erkläre, also behaupte, dass wenigstens möglicherweise unsere Vorstellungen von Dingen im Raume nicht Wahrnehmungen sondern blosse Einbildungen oder Erdichtungen seien, indem er „die eigene Wirklichkeit" des Raumes annehme und demgemäss voraussetze, dass Dinge ausser uns im Raume, wenn sie nicht an sich, unabhängig von unserer Sinnlichkeit existirten, auch keine Objecte des Wahrnehmens, keine wirkliche Erscheinungen, sondern nur Erzeugnisse der Einbildungskraft sein könnten. Diesem empirischen oder materialen Idealismus stellt er als die wahre Ansicht den transscendentalen oder formalen entgegen, der empirischer Realismus sei, indem er lehre, dass wir Gegenstände im Raume, die freilich nicht Dinge an sich sondern blosse Erscheinungen seien, nicht einbilden sondern wirklich wahrnehmen, also auf ihr Dasein, welches nicht Ansichsein sondern Sein in der Vorstellung von ihnen sei, nicht erst zu schliessen nöthig haben. „Ich bin mir doch, heisst es in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, meiner Vorstellungen bewusst; also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. Nun sind aber äussere Gegenstände (die Körper) bloss Erscheinungen, mithin auch nichts anderes als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind. Also existiren ebensowohl äussere Dinge, als ich selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewusstseins, nur mit dem Unterschiede, dass die Vorstellung meiner selbst als des denkenden Subjects, bloss auf den inneren, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äusseren Sinn bezogen werden. Ich habe in

Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände ebensowenig nöthig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken), denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genügsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist." „Die körperlichen Dinge sind lediglich Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden, und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewusstsein ebenso wie das Bewusstsein meiner eigenen Gedanken beruht." „Alle äussere Wahrnehmung beweist unmittelbar etwas Wirkliches im Raume . . . und insofern ist also der empirische Realismus ausser Zweifel, d. i. es correspondirt unseren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume. Freilich ist der Raum selbst mit allen seinen Erscheinungen, als Vorstellungen, nur in mir, aber in diesem Raume ist doch gleichwohl das Reale oder der Stoff aller Gegenstände äusserer Anschauung wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben."

Für die Wahrheit des transscendentalen Idealismus beruft sich Kant, wie aus den angeführten Worten zu ersehen, auf das Zeugnis des Selbstbewusstseins. Es ist, meint er offenbar, eine Thatsache des Bewusstseins, dass wir Dinge im Raume wirklich vorstellen und nicht bloss vorzustellen uns einbilden, und weiter, dass dieses Vorstellen selbst kein Einbilden sondern ein Wahrnehmen d. i. ein Beziehen von Empfindungen auf Gegenstände im Raume ist. Das Letztere glaubte er jedoch auch aus dem Ersteren beweisen zu können. Die Möglichkeit, Dinge ausser uns einzubilden, setze nämlich Wahrnehmung solcher Dinge voraus, ohne Wahrnehmung würde die Erdichtung und der Traum nicht möglich sein, „weil man das Reale der Anschauung gar nicht a priori erdenken kann". „Es ist klar, dass wir, um uns auch nur etwas als äusserlich einzubilden, d. i. dem Sinne in der Anschauung darzustellen, wir schon einen äusseren Sinn haben, und dadurch die blosse Receptivität einer äusseren An-

schauung von der Spontaneität, die jede Einbildung charakterisirt, unmittelbar unterscheiden müssen.“ Auf den Einwand, dass der transscendentale Idealismus, indem er das Dasein eines Dinges im Raume seinem Wahrgenommen-werden oder Erscheinen gleichsetze, ebensowenig wie der empirische die Möglichkeit der doch thatsächlich im Wahrnehmen vorkommenden Täuschungen zugeben dürfe, da die Objecte unrichtiger Wahrnehmungen, z. B. im Spiegel gesehene Dinge, nicht minder als die der richtigen wirklich wahrgenommen würden oder erschienen, — auf diesen Einwand lässt sich den Ausführungen Kants die Erwiederung entnehmen, dass die für blosse Wahrnehmungen gehaltenen unrichtigen Vorstellungen in Wahrheit nicht blosse Wahrnehmungen d. i. auf Gegenstände im Raume bezogene Empfindungen, sondern Verbindungen von Wahrnehmungen mit Einbildungen oder unrichtigen Urtheilen seien. Das Wahrnehmen, meint er, beziehe zwar Empfindungen auf Gegenstände, bestimme aber diese Gegenstände noch nicht; das Bestimmen der Gegenstände im sinnlichen Vorstellen komme erst zum blossen Wahrnehmen hinzu, und ihm fallen die dem Wahrnehmen zugeschriebenen Fehler zur Last. „Aus Wahrnehmungen, sagt er, kann, entweder durch ein blosses Spiel der Einbildung oder auch vermittelst Erfahrung, Erkenntnis der Gegenstände erzeugt werden. Und da können allerdings trügliche Vorstellungen entspringen, denen die Gegenstände nicht entsprechen, und wobei die Täuschung bald einem Blendwerke der Einbildung (im Traume), bald einem Fehltritte der Urtheilskraft (beim sogenannten Betruge der Sinne) beizumessen ist. Um nun hierin dem falschen Schein zu entgehen, verfährt man nach der Regel: „Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich.“

Es ist gewiss richtig, dass die von Kant als empirischer Idealismus bezeichnete Behauptung, unsere Vorstellung einer Aussenwelt im Raume sei nicht Wahrnehmung sondern Ein-

bildung oder Erdichtung, dem unmittelbaren Zeugnisse des Selbstbewusstseins widersprechen würde. Nur der transscendentale Idealismus, wenn so die allgemeine Theorie genannt wird, die mit dem Zweifel an dem Ansichsein der Körperwelt die Behauptung verbindet, dass wir sie doch wirklich wahrnehmen und nicht bloss einbilden, kann überhaupt in Frage kommen. Den Ausdruck freilich, den Kant der Anerkennung des Wahrgenommen-werdens der Aussenwelt (im Gegensatze zum blossen Eingebildetsein) giebt, indem er dem Wahrgenommen-werden der Aussenwelt das Dasein derselben gleichsetzt, halte ich für unangemessen und irreführend. Dasein oder Existiren ist dasselbe wie An-sich-sein oder An-sich-existiren; durch den Zusatz „An-sich" wird nur der Gegensatz eines wirklichen Daseins zu einem bloss vermeintlichen hervorgehoben. Wenn ein vorgestelltes Object eine blosse Erscheinung für die Sinne ist, so existirt es im eigentlichen Sinne des Wortes ebensowenig wie ein bloss eingebildetes; von dem Dasein einer blossen Erscheinung können wir nur in einem uneigentlichen Sinne reden, indem wir darunter dasjenige des diese Erscheinung zum Inhalte habenden Wahrnehmens verstehen, sowie das, was wir das Dasein eines Bildes der Einbildungskraft nennen, nichts anderes ist als das Dasein des dieses Bild zum Inhalte habenden Einbildens. Der mit Recht von Kant verworfene empirische Idealismus kommt aber in der Geschichte der Philosophie gar nicht vor. Jedenfalls haben weder Cartesius noch Berkeley ihn gelehrt. Keinem von beiden ist es eingefallen, in Zweifel zu ziehen, dass die Körperwelt nicht bloss eingebildet sondern wahrgenommen werde, oder gar, „die eigene Wirklichkeit des Raumes" voraussetzend, die Annahme für zulässig zu erklären, dass dieser wirkliche Raum in Wirklichkeit leer sei. Berkeley erkannte ausdrücklich an, dass wir nicht bloss Einbildungsvorstellungen sondern auch Wahrnehmungen von Dingen ausser uns haben, und schloss aus dem Unterschiede des Wahrnehmens und des Einbildens,

dass unser Geist nicht selbst der Urheber seiner Vorstellung einer Aussenwelt sei, sondern dass dieselbe durch eine andere Macht in ihm hervorgerufen werde. Cartesius ging allerdings in dem Versuche, alles bisher von ihm Angenommene in Zweifel zu ziehen, so weit, dass er sich fragte, ob er denn nicht alles, was er zu erleben meine, bloss träume, allein er verneinte diese Frage alsbald, indem er als unmittelbar gewiss durch das Zeugnis des Selbstbewusstseins erkannte, dass ihm alle modi cogitandi, auch die Empfindungen und die Wahrnehmungen äusserer Dinge, deren er sich zu irgend einer Zeit bewusst sei, zu dieser Zeit wirklich zukommen, während das Dasein dieser Dinge selbst auch nach Feststellung des Cogito ergo sum noch eines Beweises bedürfe. Auch mit der Unterscheidung richtiger und unrichtiger, mit ihren Gegenständen übereinstimmender und ihren Gegenständen widersprechender sinnlicher Vorstellungen, deren Möglichkeit Kant in der oben angegebenen Weise erklären zu können meinte, — auch mit dieser Unterscheidung, die übrigens Kant selbst nicht für unmittelbar gewiss sondern für eines Beweises bedürftig hielt (er hat ja diesen Beweis in der Transscendentalen Deduction der Kategorien zu geben versucht), würden Cartesius und Berkeley einverstanden gewesen sein. Sie würden m. a. W. sicherlich dem transscendentalen Idealismus und empirischen Realismus nicht bloss darin zugestimmt haben, dass wir überhaupt äussere Wahrnehmungen haben, sondern auch darin, dass die bestimmte Beschaffenheit unserer äusseren Wahrnehmungen unserem nach der Regel „Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich" verfahrenden Verstande die Möglichkeit gewähre, die wahrgenommenen Gegenstände so zu bestimmen, als ob sie eine im transscendentalen oder intellectuellen Sinne des Wortes ausser uns seiende, eine an sich seiende Welt bildeten, — kurz auch darin, dass die wahrgenommene Aussenwelt durchweg den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, insbesondere

den in den Grundsätzen der Causalität und der Beharrlichkeit der Substanz ausgedrückten, entspreche.

Mit dem Fehler, den Kant in dem von Cartesius und Berkeley gelehrten Idealismus entdeckt zu haben meinte, dass derselbe nicht bloss dem An-sich-sein sondern auch dem Wahrgenommen-werden der Aussenwelt, nicht bloss ihrer transscendentalen, sondern auch ihrer empirischen Realität keine unmittelbare Gewissheit zugestehen wolle, ist vielmehr, wie aus dem im Anfange der gegenwärtigen Untersuchung Ausgeführten hervorgeht, seine eigene Lehre behaftet. Denn er bestreitet zwar, dass die Vorstellung der Aussenwelt ein Erzeugnis unserer Einbildungskraft sei, kann ihr aber auch nicht, ohne sich zu widersprechen, den Rang der wirklichen Wahrnehmung einer Erscheinung zugestehen. Er behauptet ja, dass wir in Wirklichkeit oder an uns selbst gar kein Bewusstsein haben, sondern uns als bewusste, also auch als eine Aussenwelt wahrnehmende Wesen nur erscheinen. Das Zeugnis des Selbstbewusstseins, dass eine Aussenwelt von uns wahrgenommen und nicht bloss eingebildet werde, welches er dem angeblich von Cartesius und Berkeley gelehrten empirischen Idealismus entgegenhält, ist nach seiner Lehre, die alle Inhalte des Selbstbewusstseins oder der inneren Wahrnehmung für blosse Erscheinungen erklärt, falsch; oder vielmehr es existirt nach derselben in Wirklichkeit d. i. als Bestimmtheit eines Dinges an sich gar kein Selbstbewusstsein und kein Zeugnis eines solchen; wir erscheinen uns nur als Wesen, die sich ihrer selbst bewusst seien, und denen ihr Selbstbewusstsein bezeuge, dass sie nicht bloss sich selbst sondern auch eine Aussenwelt wahrnähmen.

In den von einem Missverständnisse ausgehenden Bemerkungen der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft über den früheren Idealismus tritt allerdings auch ein wirklich zwischen ihr und jenem bestehender Gegensatz hervor. Während nämlich Cartesius und Berkeley das Dasein des eigenen Ich und aller Bewusstseinsweisen, als deren Subject

es uns in der inneren Wahrnehmung erscheint, für unmittelbar gewiss hielten, das Dasein alles äusserlich Wahrgenommenen dagegen bezweifelten oder leugneten, erkannte die Kritik der reinen Vernunft, gleich dem Realismus des natürlichen Verstandes, den Anspruch der Aussenwelt auf unmittelbare Gewissheit ihres Daseins in völlig gleicher Weise wie den des empirischen Ich an. Dieser Gegensatz ist jedoch mit dem früher (I, 1) erörterten, die Frage nach der Bedeutung der inneren Wahrnehmung als Erkenntnisquelle betreffenden, identisch. Denn wenn Kant die Ranggleichheit des Selbstbewusstseins und des äusseren Wahrnehmens, die Cartesius und Berkeley aufgehoben hatten, wiederherstellte, so war dies nicht so gemeint, dass die von Cartesius und Berkeley dem Selbstbewusstsein zugeschriebene Uebereinstimmung mit dem Seienden im eigentlichen Sinne des Wortes, dem Ansichseienden, auch der äusseren Wahrnehmung zukäme, sondern so, dass jene von Cartesius und Berkeley dem äusseren Wahrnehmen abgesprochene Uebereinstimmung auch dem Selbstbewusstsein fehlte, — nicht so, dass beide uns mit der Wahrheit bekannt machten, sondern so, dass beide uns täuschten, — nicht so, dass die äusserlich wahrgenommene Körperwelt gleich dem innerlich wahrgenommenen Geistigen transscendentale Realität, sondern so, dass das Geistige gleich der Körperwelt bloss empirische Realität besitze.

II.

Während die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft den Idealismus überbietet, indem sie die transscendentale Realität nicht bloss der Ausdehnung sondern auch des Bewusstseins leugnet, schwächen die Prolegomena und die zweite Auflage der Kr. d. r. V. ihn durch die Behauptung ab, dass wir, wie in der inneren Wahrnehmung die transscendentale Realität eines uns als unser bewusstes Ich, so in der äussern diejenige eines uns als Körperwelt erscheinenden Dinges erkennen.

Wenn es ein Missverständnis Kants war, dass Cartesius und Berkeley einen empirischen Idealismus gelehrt, d. i. nicht nur das Ansichsein sondern auch das Erscheinen der Körper-

welt, ihr Wahrgenommen werden im Gegensatze zum Eingebildet-werden, bezweifelt oder geleugnet hätten, so besteht zwischen dem Idealismus der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft und dem von Cartesius und Berkeley vertretenen kein anderer Unterschied, als dass der erstere, den letzteren überbietend, nicht bloss die Körperwelt sondern auch das eigene Vorstellen und Denken für eine blosse Erscheinung erklärte. Zu diesem aber fügen, wenn ich sie recht verstehe, die Prolegomena und die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft einen zweiten, und zwar einen solchen, der, im Gegensatz zu dem ersteren, den idealistischen Charakter der Transscendentalphilosophie abschwächt, indem sie der äusseren Wahrnehmung eine positive Beziehung zum Ansichseienden zugestehen, die ihr die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft abgesprochen hatte.

Während der mystische oder schwärmerische Idealismus Berkeleys, versichern die Prolegomena, behaupte, dass es keine anderen als denkenden Wesen gebe, und dass die übrigen Dinge, die wir wahrzunehmen glauben, nur Vorstellungen in den denkenden Wesen seien, denen kein ausser diesen befindlicher Gegenstand correspondire, hebe der transscendentale oder kritische Idealismus die Existenz an sich seiender Dinge, deren Erscheinung die Körperwelt sei, ebensowenig auf, wie dies die alte Lehre thue, dass die Wärme, die Farben, der Geschmack u. s. w. ausser unserem Vorstellen keine Existenz haben. Er unterscheide sich von dieser alten Lehre nur dadurch, dass nach ihm auch die Eigenschaften, die die Ausdehnung eines Körpers ausmachen, die sogenannten primären Qualitäten, bloss zu seiner Erscheinung gehören. Er lasse den Sachen, die wir durch unsere Sinne vorstellen, und deren Bezweiflung eigentlich den Idealismus in recipirter Bedeutung ausmache, ihre Wirklichkeit, und schränke nur unsere sinnliche Anschauung von diesen Sachen dahin ein, dass sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, etwas mehr als blosse

Erscheinung jener Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstellen. Die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft hatte gesagt: „Man kann zwar einräumen, dass von unseren äusseren Anschauungen Etwas, was im transscendentalen Verstande ausser uns sein mag, die Ursache sei, aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen, denn diese sind lediglich Erscheinungen d. i. blosse Vorstellungsarten". Vergleicht man diese beiden Stellen, so ergiebt sich, dass die erste (die aus den Prolegomenen angeführte) von den Dingen an sich, welche die Ursachen unserer äusseren Wahrnehmungen seien, etwas behauptet, was die zweite leugnet, nämlich dass sie die Sachen seien, die wir ausser uns, freilich in einer ganz anderen Beschaffenheit als der ihnen an sich zukommenden, wahrnehmen, dass wir also zwar nichts von der ihnen an sich zukommenden Beschaffenheit, aber doch ihr blosses Dasein und näher ihr Ausser-uns-sein im transscendentalen oder intellectuellen Sinne des Wortes wahrnehmen. Während demnach die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft, wenn sie auch die Beschaffenheiten, die wir innerlich wahrnehmen, ebenso wie die äusserlich wahrgenommenen für blosse Erscheinungen erklärt hatte, doch der inneren Wahrnehmung insofern einen Vorrang vor der äusseren zugestanden hatte, als sie zu dem, was wir durch die erstere erfassen, das Ansichsein ihres Gegenstandes, des Ich, gerechnet hatte, heben die Prolegomena diesen Unterschied auf, indem sie auch in der äusseren Wahrnehmung die Erkenntnis des Ansichseins ihres Gegenstandes, nämlich der uns als ausgedehnte Welt erscheinenden Sache, enthalten sein lassen. Die Prolegomena schwächen so den Idealismus, zu dem sich die erste Auflage bekannt hatte, ab. Ihr Idealismus stimmt mit demjenigen Berkeleys zwar darin überein, dass alle Beschaffenheiten, die unser Wahrnehmen auf Dinge ausser uns beziehe, blosse Erscheinungen seien, behauptet aber im Gegensatze zu ihm, dass uns doch das Ansichsein dieser

Dinge, die freilich als an sich seiende nicht im sinnlichen sondern nur im intellectuellen oder transscendentalen Sinne des Wortes ausser uns seien, ebenso gegeben sei, wie im Selbstbewusstsein das Ansichsein des unbekannten Dinges, das wir unser Ich nennen. Die empirische Realität, die der abgeschwächte Idealismus der Prolegomena der Körperwelt zuschreibt, besteht nicht lediglich in ihrer Wahrnehmbarkeit, sondern es gehört dazu noch, dass als ihr Kern ein Ansichseiendes in ihr steckt, von dem wir freilich nichts weiter als sein blosses Ansichsein wahrnehmen, oder dass ihre ganze Beschaffenheit zwar eine blosse Erscheinung ist, aber eine solche, deren ausser uns seiende Ursache selbst ihr Gegenstand, das Erscheinende, ist.

Die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft scheint sich auf den ersten Blick bezüglich der Idealismus-Frage von der ersten nur durch die Aufstellung eines Beweises für die dort vorausgesetzte empirische Realität der Aussenwelt zu unterscheiden. Um den empirischen oder, wie sie ihn nennt, den materialen oder psychologischen Idealismus zu widerlegen, müsse man, findet sie, darthun, dass wir von äusseren Dingen auch Erfahrung und nicht bloss Einbildung haben, und dies könne in der That geschehen, nämlich durch den Nachweis, „dass selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte Erfahrung nur unter Voraussetzung äusserer Erfahrung möglich sei". Bei einer näheren Vergleichung wird man jedoch annehmen müssen, dass die zweite Auflage an der der ersten widersprechenden Auffassung der Prolegomena festhalte. Auch die erste Auflage nämlich hatte die Behauptung der empirischen Realität der Aussenwelt nicht als eine blosse Voraussetzung eingeführt, sondern sie begründet, und zwar erstens durch die Berufung auf das unmittelbare Zeugnis des Selbstbewusstseins dafür, dass wir Vorstellungen von Dingen ausser uns haben, welche Wahrnehmungen und nicht blosse Einbildungen seien, und zweitens mit dem Hinweise darauf, dass die Möglichkeit, Dinge ausser uns einzubilden,

den Besitz von Wahrnehmungen solcher Dinge zur Voraussetzung habe. Und die zweite Auflage nimmt weder direct noch indirect diese beiden Argumente zurück; das zweite, von dem Verhältnisse des Einbildens zum Wahrnehmen hergenommene bringt sie vielmehr selbst vor (in einer Anmerkung, die es in eine mir nicht ganz verständliche Beziehung zu der Frage nach der Möglichkeit eines unmittelbaren Bewusstseins des Daseins äusserer Dinge setzt). Da sie nun aber den neuen Beweis, den sie vorbringt, für den einzig möglichen erklärt (auch in der Vorrede), muss man wohl schliessen, dass zu der empirischen Realität, die sie beweisen will, mehr gehört als zu der schon von der ersten Auflage bewiesenen, oder dass sie in den Begriff der Erfahrung etwas hineinlegt, was ihm in der ersten Auflage fehlte, und das kann wohl nichts anderes sein als das, was die Prolegomena die Existenz der erscheinenden Sachen, deren Beschaffenheit die Erfahrung bestimmt, genannt hatte. Die Art, wie Kant den Beweis führt, der dem „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge ausser uns bloss auf Glauben annehmen zu müssen" ein Ende machen soll, bestätigt diesen Schluss. Denn es widerspricht doch direct dem von der ersten Auflage dem Idealismus gemachten Zugeständnisse, dass die Körper nichts anderes als in uns seiende Vorstellungen seien und keine andere Wirklichkeit haben als die in ihrem Wahrgenommen-werden bestehende, wenn jetzt behauptet wird: die Möglichkeit des Bewusstseins unserer selbst, von dem auch Cartesius zugegeben habe, dass es Wahrnehmung und nicht Einbildung sei, sei dadurch bedingt, dass wir eine Wahrnehmung haben, die selbst „nur durch ein Ding ausser uns und nicht durch die blosse Vorstellung eines Dinges ausser uns möglich" sei.

Gegen die den Idealismus abschwächende Behauptung der Prolegomena und der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft nun, dass uns in der äusseren Wahrnehmung zwar nicht die Beschaffenheit eines an sich seienden Dinges

aber doch sein blosses Ansichsein gegeben sei, ist dasselbe einzuwenden, was oben (I, 1) gegen die analoge das innere Wahrnehmen betreffeude eingewandt wurde. Wenn man von einem Wahrnehmungsobjecte, gleichviel, ob ihm als Ursache unseres Wahrnehmens ein ausser uns seiendes Ding an sich correspondire oder nicht, die ganze Beschaffenheit, die von ihm wahrgenommen wird, absondert, so bleibt nichts von ihm übrig, mithin wäre ein Dasein, das wir wahrnähmen, ohne etwas von der Beschaffenheit des Dinges, dessen Dasein es wäre, wahrzunehmen, Dasein von Nichts. Es ist ein sich widersprechender Gedanke, dass unserem Wahrnehmen ein Ding an sich, sei es dasjenige, welches wir unser Ich nennen, sei es ein von unserem Ich verschiedenes, gegeben sei, dessen wahre Beschaffenheit sich ihm völlig entzöge. Der Nachweis, durch den die zweite Auflage den Idealismus widerlegt zu haben meinte, dass „das Bewusstsein meines eigenen Daseins zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausser mir sei", kann diesen Einwand nicht entkräften, denn es liegt auf der Hand, dass, wenn auch seine Prämissen zugegeben werden müssten, aus denselben doch nur folgen würde, was schon die erste Auflage auf Grund des unmittelbaren Zeugnisses des Selbstbewusstseins angenommen hatte, nämlich die empirische Realität der Körperwelt, ihr Wahrgenommen-werden, nicht aber das Wahrgenommen-werden des Ansichseins einer uns als Körperwelt erscheinenden Sache.

III.

Mit der Realität des Bewusstseins gesteht der Idealismus die der Zeit zu. Er braucht aber darum von der Zeit ebensowenig wie vom Bewusstsein zu behaupten, dass sie sein könne, ohne wahrgenommen zu werden. Kants Beweise für die blosse Phänomenalität der Zeit.

Mit der näheren Bestimmung des Idealismus, dass er das Ansichsein, die transscendentale Realität des Bewusstseins, dessen Object die von ihm für eine blosse Erscheinung erklärte Körperwelt ist, nicht leugnen könnte, ohne mit sich

selbst in Widerspruch zu gerathen, verbindet sich sogleich eine zweite. Denn die Bejahung der Realität des Bewusstseins schliesst die der Realität eines Vorstellungsinhaltes ein, der eine dem Bewusstsein und der Körperwelt gemeinsame Bestimmtheit ist, nämlich des Seins in der Zeit. Die Vorstellung des Bewusstseins ist von derjenigen der Zeit unabtrennbar. Auch wenn man davon absieht, dass das Bewusstsein stets selbst Bewusstseinsinhalt ist, dies aber, wie oben (I, 4) gezeigt wurde, nur als ein ununterbrochen sich in der Zeit fortsetzendes sich seines Bewusstseins bewusst werden gedacht werden kann, ist es evident, dass man die Zeit nicht hinwegdenken kann, ohne das Bewusstsein hinwegzudenken. Ein Bewusstsein, das nicht in der Zeit wäre, ist nicht minder wie ein Körper ohne Theile, eine Farbe ohne Ausdehnung, eine Bewegung ohne Richtung oder Geschwindigkeit eine contradictio in adjecto. Existirt also das Bewusstsein an sich, so ist die Zeit eine Form nicht bloss, wie Kant lehrte, der das Ansichsein des Bewusstseins leugnete, der wahrgenommenen Erscheinungen als solcher, sondern eines Ansichseienden, und nur darum kann es sich mithin bei dem Streite des Idealismus und des Realismus vernünftigerweise handeln, ob zu dem Realen in der Zeit ausser dem Bewusstsein auch die Körperwelt gehöre; die Realität der Zeit selbst muss der Idealismus dem Realismus von vornherein zugestehen.

Es wird hiermit nicht behauptet, dass es nicht zum Wesen der Zeit gehöre, wahrgenommen zu werden. Das Recht, der Zeit ein Dasein zuzuschreiben, welches nicht mit Wahrgenommen-werden zusammenfalle, könnte erst der Nachweis geben, dass das Bewusstsein nicht das Einzige sei, was an sich in der Zeit existire. Denn ohne irgend etwas, was in ihr wäre, wäre die Zeit selbst nicht, und wenn wir annehmen, dass nichts anderes in ihr sei als das Bewusstsein, so folgt, dass sie nicht anders existiren kann denn als Bewusstseinsinhalt, da das Bewusstsein selbst nicht anders existiren kann. Es ist ebensowenig ein Widerspruch, der

Glauben an die Realität der Zeit mit dem Zugeständnisse, dass das Wahrgenommen-werden zu ihrem Wesen gehöre, zu verbinden, wie von dem Bewusstsein oder dem Ich zu sagen, es existire nur als sein eigener Gegenstand und doch an sich, oder, mit einem Ausdrucke Fichtes, das Ich sei nichts anderes als sein eigenes Gedankending und doch Ich an sich. Vielmehr ist es evident, dass das Bewusstsein, wie es überhaupt existiren muss, um sich überhaupt selbst zum Gegenstande haben zu können, so auch in der Zeit existiren muss, um sich als in der Zeit existirendes zum Gegenstande haben zu können, da das Erfassen seiner selbst als eines in der Zeit existirenden selbst ein Vorgang in der Zeit ist. Von einem Objecte freilich, welches nicht mein Ich ist, brauche ich nur zu erkennen, dass es zu seiner Natur und Wesenheit gehöre, Object meines Bewusstseins zu sein, um einzusehen, dass es nicht wirklich, an sich, existire, sondern mir nur zu existiren scheine, aber ich selbst kann mir nicht zu existiren scheinen, ohne wirklich zu existiren, und ich kann mir nicht in der Zeit zu existiren scheinen, ohne wirklich in der Zeit zu existiren. Wie als ein einheitliches (vergl. o. I, 11), so brauche ich auch als ein in der Zeit existirendes Wesen mir nur zu erscheinen, um es wirklich zu sein.

Lässt sich die Behauptung der Realität der Zeit mit der Ansicht, dass das Wahrgenommen-werden zu ihrem Wesen gehöre, vereinigen, so hatte Kant nicht das Recht, von ihrer Apriorität auf ihre blosse Phänomenalität zu schliessen, selbst wenn zugestanden wird, dass dem Inhalte einer Vorstellung a priori kein anderes Sein als ein mit seinem Wahrgenommenwerden zusammenfallendes zukommen könne. Die Vorstellung der Zeit ist in der That a priori, sofern damit gesagt werden soll, dass es die Natur unseres Bewusstseins sei, alles, was es von sich wahrnehme, als ein in der Zeit seiendes wahrzunehmen. Aber auch die Vorstellung unseres Bewusstseins ist a priori, d. h. es ist die Natur unseres Bewusstseins, sich

selbst wahrzunehmen; und die Vorstellung der Zeit ist nur deshalb a priori, weil sie in der apriorischen Vorstellung des Bewusstseins enthalten ist. Wenn daher aus der Apriorität ihrer Vorstellung die blosse Phänomenalität der Zeit folgte, so müsste auch aus der Apriorität der Vorstellung des Bewusstseins die blosse Phänomenalität des Bewusstseins folgen. Die Behauptung aber, dass das Bewusstsein sich selbst erscheine oder von sich selbst wahrgenommen werde, ohne wirklich (an sich) zu existiren, enthält, wie gezeigt wurde, einen Widerspruch.

Die Kritik der reinen Vernunft glaubte die blosse Phänomenalität der Zeit noch auf eine andere Art beweisen zu können, nämlich indirect, durch den Nachweis, dass die Annahme, die an sich seiende Welt sei in der Zeit, einen Widerspruch einschliesse. Diese Annahme nämlich, argumentirt sie (S. 338), müsste entweder dahin, dass die Welt einen Anfang in der Zeit gehabt habe, oder dahin, dass dies nicht der Fall sei, näher bestimmt werden; beides aber sei unmöglich, — das eine, weil dann bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte in der bis dahin abgelaufenen Ewigkeit eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge verflossen sein müsste, eine unendliche Reihe aber ihrem Begriffe nach durch successive Synthesis niemals vollendet sein könne, — das andere, weil dann dem Anfange der Welt eine leere Zeit vorangegangen sein müsste, in einer leeren Zeit aber, in der kein Punkt sich irgendwie von einem anderen unterscheide, also auch das Eintreten keines Punktes die Bedingung für das Entstehen eines Zeitinhaltes sein könne, kein Entstehen irgend eines Dinges möglich sei. Dass die Welt (das Ganze des Ansichseienden darunter verstanden) keinen Anfang in der Zeit gehabt habe, muss in der That von Jedem zugestanden werden, der die ausnahmslose Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde anerkennt. Ist die Welt in der Zeit, so hat sie von Ewigkeit her existirt. Dagegen begeht der Schluss, der die Un—

möglichkeit einer anfanglosen Existenz erweisen soll, den Fehler, dass, wenn seine beiden Prämissen richtig sein sollen, die eine den Ausdruck „Verflossensein einer unendlichen Zeit" in einem anderen Sinne nehmen muss als die andere. Der Begriff einer verflossenen Zeitstrecke nämlich schliesst nicht bloss den eines Zeitpunktes, bis zu welchem, sondern auch den eines Zeitpunktes, seit welchem die Strecke verflossen sei, ein. Die Prämisse nun, dass, wenn die Welt in der Zeit wäre, bis zu jedem Zeitpunkte eine unendliche Zeit verflossen sein müsste, ist richtig, wenn sie meint: wie weit auch der Anfangspunkt einer im gegenwärtigen Augenblicke endenden Zeitstrecke zurückliege, so gebe es doch immer noch weiter zurückliegende Zeitpunkte, oder jede im gegenwärtigen Augenblicke endende Zeitstrecke, z. B. die mit Christi Geburt beginnende, sei ein Theil einer grösseren, ebenfalls im gegenwärtigen Augenblicke endenden. Die andere Prämisse dagegen, welche eine in einem gegebenen Zeitpunkte verflossene unendliche Zeit für unmöglich erklärt, würde unrichtig sein, wenn sie unter dem Verflossensein einer unendlichen Zeit dasselbe verstände, wie die erste. Denn dass jede im gegenwärtigen Augenblicke endende Zeitstrecke, wie gross sie auch sei, in der Richtung auf die Vergangenheit verlängert werden könne, ist ein Gedanke, der ebensowenig einen Widerspruch enthält wie der auch von Kant nicht beanstandete, dass jede jetzt beginnende Zeitstrecke, welchen Endpunkt man ihr auch gebe, in der Richtung auf die Zukunft verlängert werden könne. Richtig ist die zweite Prämisse nur dann, wenn ihr die Deutung gegeben wird: es könne niemals eine Zeitstrecke verflossen sein, deren Anfangspunkt unendlich weit zurückliege. Denn einen unendlich weit zurückliegenden Zeitpunkt giebt es ebensowenig wie einen Raumpunkt, der von einem gegebenen unendlich weit entfernt wäre. So verstanden aber begründet die zweite Prämisse nicht die Behauptung, dass eine anfangslose Existenz der Welt unmöglich sei.

IV.

Aus der Phänomenalität der Zeit würde auch die des Raumes und der Körperwelt folgen, dagegen lässt der Glaube an ihre Realität noch die Wahl zwischen Idealismus und Realismus frei.

Wäre Kant der Nachweis, dass die Zeit keine Form der Dinge an sich sei, gelungen, so wäre damit der Streit des Idealismus und des Realismus zu Gunsten des ersteren entschieden. Denn dann müsste man aus der Annahme, dass die Körperwelt an sich existire, folgern, dass sie an sich nicht in der Zeit sei, die Körperwelt kann aber nicht anders denn als in der Zeit seiend gedacht worden, das Sein in der Zeit gehört zur Wesenheit der Körperwelt nicht minder als zu der des Ich.

Es liegt nun der Gedanke nahe, dass, wie mit der Annahme der blossen Phänomenalität der Zeit sich nur der Idealismus, so mit derjenigen der Realität der Zeit nur der Realismus vertrage. Es sei, so könnte es scheinen, nicht bloss mit der Ausdehnung oder Körperlichkeit das Sein in der Zeit, sondern auch umgekehrt mit dem Sein in der Zeit die Ausdehnung oder das Sein im Raume nothwendig verbunden, und dann sei es ein Widerspruch, die Zeit für eine Form der Dinge an sich, den Raum dagegen nur für eine Form blosser Erscheinungen zu erklären; man müsse vielmehr annehmen, dass das an sich in der Zeit seiende Bewusstsein eine Beschaffenheit eines an sich im Raume seienden Dinges, eines Körpers sei. Es kann eingeräumt werden, dass, wie der Raum nicht ohne die Zeit, so auch die Zeit nicht ohne den Raum vorgestellt werden könne. Allein aus dieser Unabtrennbarkeit der Vorstellung der Zeit von der des Raumes würde nicht folgen, dass ein Ding nicht an sich in der Zeit sein könne, ohne auch im Raume zu sein. Denn dieselbe könnte ihren Grund darin haben, dass die Zeit nicht existiren könnte ohne ein in ihr seiendes bewusstes Wesen, und dass es zur Natur jedes bewussten Wesens gehörte, sich als einen beseelten Leib, also als ein im Raume seiendes

Wesen wahrzunehmen (vergl. o. I, 5), und dann würde zur Existenz der Zeit nicht die Existenz des Raumes, sondern nur sein Erscheinen oder Wahrgenommen-werden erforderlich sein. Die Annahme der Realität der Zeit steht also nicht in derselben Beziehung zum Realismus wie die ihrer blossen Phänomenalität oder Idealität zum Idealismus. Wer sich für die Idealität der Zeit entscheidet, muss folgerichtig Idealist sein d. h. auch die Körperwelt für eine blosse Erscheinung halten, dem Glauben an die Realität der Zeit dagegen steht noch die Wahl frei zwischen dem Idealismus und dem Realismus.

Der Glaube an die Realität der Zeit nöthigt auch nicht einmal dazu, den Idealismus durch das Zugeständnis einzuschränken, dass die Körper doch nicht ganz und gar blosse Erscheinungen seien, sondern dass, wenn man alles bloss Phänomenale von ihnen hinwegedenke, Eine Bestimmtheit übrig bleibe, nämlich ihr Sein in der Zeit. Verschwänden alle in der Zeit seienden Bestimmtheiten der Körperwelt, so bliebe freilich ein Sein in der Zeit übrig, dessen Realität auch der Idealismus anerkennen müsste, aber dieses übrig bleibende reale Sein in der Zeit wäre nicht das der Körperwelt sondern das dem wahrnehmenden Bewusstsein eigene. Geht man von der Voraussetzung einerseits der Realität der Zeit, andererseits der Idealität aller in der Zeit seienden Bestimmtheiten der Körper aus, so muss man, mit Schopenhauer zu reden (vgl. o I, 2), die Durchschnittslinie zwischen dem Realen und dem Idealen so ziehen, dass zwar die Zeit selbst nur dem Gebiete des Realen angehört, dagegen ein Sein in der Zeit sowohl auf der Seite der Realität als auch auf derjenigen der Idealität seine Stelle findet, nämlich auf der Seite der Realität dasjenige, dessen Subjekt das Bewusstsein oder Ich, auf der Seite der Idealität dasjenige, dessen Subject die Körperwelt ist.

V.

Der Realismus ist folgerichtig Materialismus. Nun schliesst aber die völlige Verschiedenheit von Bewusstsein und Raumerfüllung die Möglichkeit ihrer Vereinigung zu Bestimmtheiten desselben Dinges aus. Der Materialismus ist also unwahr und folglich auch der Realismus. Kants empirischer Dualismus.

Ebensowenig wie mittels der Prämissen, dass nicht nur der Raum nicht ohne die Zeit, sondern auch die Zeit nicht ohne den Raum vorgestellt werden könne, kann in irgend einer anderen Weise aus dem keinen Zweifel zulassenden Ansichsein des Bewusstseins auf dasjenige der Körperwelt geschlossen werden. Vielmehr lässt dem früher (I, 9) über das Verhältniss von Bewusstsein und Körperlichkeit Gefundenen zufolge die Ueberzeugung von der transscendentalen Realität des Bewusstseins, dem cartesianischen Ego existo, nur die entgegengesetzte Entscheidung in der Streitfrage des Idealismus und des Realismus, die Entscheidung für den ersteren, zu.

Es gehört nämlich zur Natur des Raumes, die Möglichkeit ausser ihm seiender Dinge („ausser ihm" im intellectuellen oder transscendentalen Sinne des Wortes) auszuschliessen. Gleich demjenigen, was nicht irgendwann, weder in der Gegenwart noch in der Vergangenheit noch in der Zukunft existirt, existirt auch, wenn der Raum wirklich existirt d. i. eine Form der Dinge an sich ist, dasjenige, was nicht irgendwo existirt, überhaupt nicht. Versteht man also unter Materialismus die Lehre, dass es keine anderen Dinge gebe als räumliche oder, was dasselbe heisst, als körperliche (wonach zu den Arten des Materialismus auch der Spinozismus gehört), so muss der Realismus folgerichtig Materialismus sein, und zwar der transscendentale transscendentaler, der bloss empirische, durch den sich zu ergänzen der transscendentale Idealismus nicht umhin kann, empirischer Materialismus. (Beifäufig bemerkt darf, wenn man mit Kant unter Pneumatismus die Ansicht versteht, dass alle Dinge an sich bewusste Wesen seien, nicht ohne weiteres behauptet werden'

dass folgerichtig, wie der Realismus Materialismus, so der Idealismus Pneumatismus sein müsse, da es zunächst möglich erscheint, dass ausser den bewussten Wesen unkörperliche Dinge anderer Art, von deren Beschaffenheit wir uns gar keine Vorstellung machen können, an sich existiren). Nun wurde aber oben (I, 8, 9) der Materialismus widerlegt, indem gezeigt wurde, dass wegen der objectiven Verschiedenheit jedes Bewusstseins und jeder Raumerfüllung weder das Bewusstsein ein Accidens raumerfüllender Dinge, noch die Raumerfüllung ein Accidens bewusster Dinge sein kann, und dass diese beiden Attribute auch nicht zur Essenz desselben Dinges gehören können, weil es nicht zwei bloss subjectiv verschiedene Bestimmtheiten giebt, von denen die eine in der Raumerfüllung, die andere im Bewusstsein wie das Allgemeine im Besonderen enthalten wäre, dass mithin Raumerfüllung und Bewusstsein einander in einem Dinge ausschliessen. Folglich ist überhaupt der Realismus unwahr und mithin der Idealismus als die einzige Theorie, die dem Realismus entgegengesetzt werden kann, wahr.

Mit der diesem Beweise des Idealismus zu Grunde liegenden Behauptung, dass der Realismus folgerichtig Materialismus, der transscendentale transscendentaler, der empirische empirischer, sein müsse, trete ich wieder in Gegensatz zur Lehre Kants. In der Behauptung der Kritik der reinen Vernunft, dass sowohl die ‚Körper als auch das Bewusstsein blosse Erscheinungen seien, liegt, wie sie selbst bemerkt, unmittelbar die Verwerfung sowohl des Materialismus als auch des Pneumatismus als auch des Dualismus, wenn man diese Bezeichnungen im transscendentalen Sinne nimmt, denn dann schreibt der Materialismus der Materie, der Pneumatismus dem Bewusstsein, der Dualismus beiden transscendentale Realität zu. Auch die Unwahrheit des empirischen Pneumatismus versteht sich nach der Kritik der reinen Vernunft von selbst, denn während derselbe mit ihr die empirische Realität des Bewusstseins behauptet,

leugnet er gegen sie die empirische Realität der Materie. Sie brauchte also, nach ihrer näheren Bestimmung des transscendentalen Idealismus, nur noch zwischen dem empirischen Materialismus und dem empirischen Dualismus zu wählen, und hier entschied sie sich für den letzteren. Denn, meinte sie (S. 303), wie die Materie dem äusseren Sinne, so ist „im empirischen Verstande d. i. in dem Zusammenhange der Erfahrung" das denkende Ich dem inneren als Substanz in der Erscheinung gegeben, „und nach den Regeln, welche diese Kategorie in den Zusammenhang unserer äusseren sowohl als inneren Wahrnehmungen zu einer Erfahrung hineinbringt, müssen auch beiderseits Erscheinungen unter sich verknüpft werden." Diese Vergleichung des äusseren und des inneren Wahrnehmens stimmt aber nicht mit dem, was uns die Selbstbeobachtung lehrt, überein, und widerspricht auch der Bemerkung der transscendentalen Aesthetik (S. 34), dass uns der innere Sinn keine Anschauung von der Seele selbst als einem Objecte gebe. Das innere, bestimmter das oben (I, 5) als intellectuelles bezeichnete Wahrnehmen unseres Empfindens, Wahrnehmens, Vorstellens, Denkens stellt, so glaube ich behaupten zu dürfen, keineswegs der materiellen Substanz, die der Verstand im äusseren Wahrnehmen zu den dem äusseren Sinne gegebenen Bestimmtheiten (den Gestalten, Bewegungen, Farben, Tönen u. s. w.) hinzudenkt, eine immaterielle zu Seite. Das Wahrnehmen bezieht allerdings auch diejenigen Inhalte, die es insofern hat, als es intellectuell ist, die ihm gegebenen modi cogitandi, auf eine Substanz; dies geschieht aber, wie oben (I, 6) dargelegt wurde, dadurch, dass es das Ding, auf welches es die Inhalte bezieht, die es als sinnliches inneres Wahrnehmen hat, nämlich den Leib, mit dem Ich als dem Bewusstseinssubjecte identificirt; die Substanz, auf die das Wahrnehmen die modi cogitandi bezieht, ist also keine andere als die materielle. Die innere Wahrnehmung giebt daher dem transscendentalen Realismus keinen Grund dazu, Dualismus zu sein; ihre Auf-

fassung ist vielmehr durchaus materialistisch. Dagegen nöthigt den Realismus, wie oben bemerkt wurde, die Natur des Raumes, die so beschaffen ist, dass, wenn derselbe eine Form an sich seiender Dinge ist, für andere als räumliche Dinge kein Platz in der an sich seienden Welt ist, dazu, sich näher als Materialismus zu bestimmen. Und wie der transscendentale Realismus nur transscendentaler, so kann der empirische des transscendentalen Idealisten nur empirischer Materialismus sein. Denn der empirische Realist behauptet ja nichts anderes, als dass der Zusammenhang und der Wechsel unserer Wahrnehmungen so beschaffen sei, als ob sie die an sich seiende Welt zum Gegenstande hätten, als ob also der transscendentale Realismus die richtige Weltansicht sei.

Indem ich so von Kant abweiche, schliesse ich mich wieder an Fichte an, der in der Ersten Einleitung zur Wissenschaftslehre ausführt, dass man zwischen zwei Systemen, dem Idealismus, dem die materielle Welt für eine blosse Erscheinung im Bewusstsein des an sich seienden Ich, und dem Dogmatismus, dem das Bewusstsein für ein Product eines vorauszusetzenden Dinges an sich gelte, zu wählen habe, und dass der Dogmatist, wenn er consequent sein wolle, nothwendig Materialist sei. Auch Schopenhauer erblickte die einzig mögliche nähere Bestimmung des Realismus (des Dogmatismus nach Fichtes Bezeichnung) im Materialismus, dem auszuweichen der „von Erfahrung, Beweisen und Begreiflichkeit gleich sehr verlassene Dualismus“ aufgestellt worden sei. Die Materie, fand er, sei die einzige wahre Unterart des Begriffes Substanz; der abstracte Begriff Substanz sei bloss gebildet, um das Vehikel zur Erschleichung des Begriffes der immateriellen Substanz zu sein. „Der Behauptung, heisst es in seinem Hauptwerke, dass das Erkennen Modification der Materie ist, stellt sich immer mit gleichem Rechte die umgekehrte entgegen, dass alle Materie nur Modification des Erkennens des Subjects, als Vorstellung des-

selben ist. Dennoch ist im Grunde das Ziel und das Ideal aller Naturwissenschaft ein völlig durchgeführter Materialismus." „Ist die Materie als solche bloss in unserer Vorstellung vorhanden, oder ist sie es auch unabhängig davon? Im letzteren Falle wäre sie das Ding an sich, und wer eine an sich existirende Materie annimmt, muss, consequent, auch Materialist sein, d. h. sie zum Erklärungsprincip aller Dinge machen." „Der Realismus führt nothwendig zum Materialismus. Denn liefert die empirische Anschauung die Dinge an sich, wie sie unabhängig von unserem Erkennen dasind, so liefert auch die Erfahrung die Ordnung der Dinge an sich, d. h. die wahre und alleinige Weltordnung. Dieser Weg aber führt zu der Annahme, dass es nur ein Ding an sich gebe, die Materie, deren Modification alles Uebrige sei; da hier der Naturlauf die absolute und alleinige Weltordnung ist." (Welt, 3. Aufl., I S. 33, 582 f, II S. 14, 15; P, 2. Aufl. S. 82).

VI.

Die Unwahrheit des Materialismus und also auch des Realismus ergiebt sich auch aus dem Gegensatze der Körper als der objectiven Einheitlichkeit entbehrender und der Bewusstseinssubjecte als objective Einheitlichkeit besitzender Dinge.

Die vorstehende Widerlegung des Materialismus fand durch unmittelbare Vergleichung der Begriffe des Bewusstseins und der Raumerfüllung, dass diese beiden Eigenschaften in allen ihren Arten objectiv verschieden seien, und dass es auch nicht zwei subjectiv verschiedene aber objectiv identische Bestimmtheiten gebe, deren eine im Bewusstsein und deren andere in der Raumerfüllung wie das allgemeine im besonderen enthalten wäre, dass also das Verhältnis von Bewusstsein und Raumerfüllung der früher (I, 8) nachgewiesenen Bedingung für die Vereinbarkeit zweier Eigenschaften nicht entspreche, und schloss hieraus auf ihre Unvereinbarkeit. Wenn aber Bewusstsein und Raumerfüllung unvereinbar sind, so wird sich das auch direkt, ohne erst die Bedingung für

die Vereinbarkeit zweier Bestimmtheiten in Betracht zu ziehen, müssen nachweisen lassen, und zwar durch eine mittelbare, einen dritten Begriff zu Hülfe nehmende Vergleichung.

Um in dieser Weise den Materialismus und mit ihm den Realismus zu widerlegen, also den Idealismus zu beweisen, scheint es nur der Erinnerung an die oben (I, 11) festgestellte Einfachheit des Bewusstseins zu bedürfen. Zur Wesenheit der Körper als raumerfüllender (im Raume seiender) Dinge gehört die Ausdehnung, da in einem Punkte, der blossen für sich nichts seienden Grenze einer Linie, nichts anderes sein kann als die für sich nichts seiende Grenze des in einer Linie Seienden; jedes ausgedehnte Ding ferner besteht aus Theilen, wenngleich es solche geben mag, die zu zertrümmern keine Naturgewalt gross genug sein würde; mithin ist kein raumerfüllendes Ding einfach. Als Subject eines Bewusstseins aber müsste ein Körper einfach sein, denn wäre das Bewusstsein eine Eigenschaft eines zusammengesetzten Dinges, so käme jedem Theile dieses Dinges ein Theil seines Bewusstseins zu, wäre mithin sein Bewusstsein selbst zusammengesetzt.

Allein dieser Beweis würde das zu Beweisende, die Unkörperlichkeit des Bewusstseinssubjectes, schon voraussetzen. Wie nämlich bereits (I, 11) zugestanden wurde, lassen sich auch zusammengesetzte (Theile habende) Dinge von objectiver Einheitlichkeit denken. Ein Ganzes, wurde gezeigt, enthält zwar nichts weiter als seine Theile, es hat keine Bestimmtheit, die zu denjenigem seiner Theile, einschliesslich der zwischen ihnen bestehenden Beziehungen, hinznkäme, während die Beschaffenheit eines einheitlichen Dinges, wenn überhaupt, so nur in solche Bestimmtheiten zerlegt werden kann, die wiederum Bestimmtheiten desselben Dinges sind, aber es ist denkbar, dass zwei Beschaffenheiten, deren eine aus mehreren an verschiedene Dinge vertheilten Bestimmtheiten besteht, und deren andere dies nicht

thut, der Sache nach identisch sind und sich nur als Vorstellungsinhalte (so, wie z. B. die Dreiseitigkeit und die Dreiwinkeligkeit) unterscheiden, oder dass es Beschaffenheiten giebt, die von der einen Seite betrachtet aus Bestimmtheiten, deren jede einem anderen Dinge zukommt, zusammengesetzt von der anderen Seite betrachtet untheilbare Einheiten sind, oder Ganze, die sowohl früher als auch später als ihre Theile sind, also sich so zu einander verhalten, dass sowohl das Dasein des Ganzen dasjenige der Theile als auch umgekehrt das Dasein der Theile dasjenige des Ganzen zur Bedingung hat. Was nun das Subject des Bewusstseins betrifft, so ist eine Thatsache nur die Einheitlichkeit, nicht auch die Einfachheit desselben, und es ist auch nicht erlaubt, daraus, dass wir keine Theile in unserem Ich wahrnehmen, zu schliessen, dass es keine habe. Zu diesem Schlusse wären wir nur dann berechtigt, wenn wir schon wüssten, dass die Wesenheit des Ich ganz in seinem Bewusstsein aufgehe, insbesondere, dass es kein körperliches Ding sei. Denn angenommen, das Ich sei ein körperliches Ding, so wäre es auch als Bewusstseinssubject ein Theile habendes Ganzes und erschiene uns nur desshalb als ein einfaches Ding, weil sich die Vereinigung des Bewusstseins mit der Ausdehnung unserem Wahrnehmen entzöge.

Versuchen wir nunmehr, statt aus der Einfachheit aus der Einheitlichkeit des Bewusstseins seine Unvereinbarkeit mit der Raumerfüllung zu beweisen, so wäre zu zeigen, erstens, dass ein Bewusstsein besitzender Körper auch abgesehen von seinem Bewusstsein, bloss als Körper betrachtet, ein Ding von objectiver Einheitlichkeit sein müsste, und zweitens, dass es Körper von objectiver Einheitlichkeit nicht geben könne. Beide Aufgaben sind in der That lösbar.

Dass ein Bewusstsein besitzender Körper schon durch die ihm eigene Art der Körperlichkeit oder Raumerfüllung ein Ding von objectiver Einheitlichkeit sein müsste, ergiebt sich aus folgender Ueberlegung. Angenommen, in einem

Dinge A seien Körperlichkeit und Bewusstsein vereinigt, so wäre für seine Körperlichkeit das Hinzukommen des Bewusstseins entweder nothwendig (wie für die Dreiseitigkeit das Hinzukommen der Dreiwinkeligkeit) oder zufällig (wie für die Dreiseitigkeit das Hinzukommen der Gleichseitigkeit), A müsste m. a. W. entweder so vorgestellt werden können, dass in seiner bestimmten Art, ein Körper zu sein, seine ganze Essenz bestände und also das Bewusstsein die Bedeutung einer ihm zukommenden accidentellen Bestimmtheit erhielte, oder so, dass erst die Verbindung seiner Körperlichkeit und seines Bewusstseins seine ganze Essenz ausmachte. Im ersten Falle müsste, nach dem früher (I, 8) über das Verhältnis von Essenz und Accidens Bestimmten (nach dem Principe des zureichenden Grundes), das Bewusstsein des Dinges A objectiv mit der Körperlichkeit desselben oder einer darin enthaltenen allgemeineren Eigenschaft identisch sein. Nun kann aber das Bewusstsein als eine einheitliche Eigenschaft mit der Körperlichkeit des Dinges A oder einer darin enthaltenen allgemeineren Eigenschaft nur dann objectiv identisch sein, wenn auch die Körperlichkeit eine einheitliche Eigenschaft ist, denn ein blosses Aggregat von Eigenschaften und eine einheitliche Eigenschaft sind einander ausschliessende Gegensätze. In dem in Rede stehenden Falle verhielt es sich also so, wie behauptet wurde: dem Bewusstsein besitzenden Körper verliehe nicht erst sein Bewusstsein sondern schon seine Körperlichkeit oder seine besondere Art, ein Körper zu sein, objective Einheitlichkeit. In dem anderen Falle müsste, nach dem früher über das Verhältnis zweier essentieller Bestimmtheiten eines Dinges Festgestellten, im Bewusstsein des Dinges A eine allgemeinere Eigenschaft a enthalten sein, die mit einer in seiner Körperlichkeit enthaltenen b objectiv identisch wäre. Aber eine in dem einheitlichen Bewusstsein enthaltene Eigenschaft a wäre ebenfalls eine einheitliche (denn nicht bloss eine singuläre sondern auch eine allgemeine Eigenschaft, die nicht ein-

heitlich ist, ist uneinheitlich d. i. ein Aggregat von Eigenschaften, es giebt keine allgemeine Eigenschaft, deren Arten erst unter den Gegensatz des Einheitlichen und des Uneinheitlichen fielen), und desgleichen müsste eine einheitliche Eigenschaft auch die in der Körperlichkeit des Dinges A enthaltene b sein, um mit a objectiv identisch sein zu können, und mithin diese Körperlichkeit selbst. Also auch in diesem Falle müsste ein Ding, in welchem Körperlichkeit und Bewusstsein vereinigt wären, auch abgesehen von seinem Bewusstsein, schon als Körper, ein Ding von objectiver Einheitlichkeit sein.

Das Zweite, was zu beweisen war, die Unmöglichkeit objectiv einheitlicher Körper, folgt daraus, dass, wenn ein Körper ein Ding von objectiver Einheitlichkeit wäre, mit seiner Raumerfüllung eine sich nicht, wie diese, an seine Theile vertheilende, sondern ihm so, als ob er ein einfaches Ding wäre, zukommende Bestimmtheit bei subjectiver Verschiedenheit objectiv identisch sein müsste, die Raumerfüllung aber zu keiner Bestimmtheit in diesem Verhältnisse steht. Zunächst ist es von den blossen Raumstücken einleuchtend, dass sie dem Begriffe des einheitlichen Ganzen nicht entsprechen. Allerdings kann kein Theil eines Raumstückes existiren, ohne dass alle anderen Theile desselben und auch alle anderen Theile des unendlichen Raumes existiren, also nicht für sich sondern nur als Theil dieses Raumstückes, und in diesem Verhältnisse scheint nur ein einheitliches Ganzes zu seinen Theilen stehen zu können. Allein um ein einheitliches Ganzes zu sein, müsste ein Raumstück eine einheitliche Bestimmtheit haben, die sich nur subjectiv von seiner Ausdehnung unterschiede, und das ist nicht der Fall. Wenn man von einem Dinge weiss, dass nicht bloss das Ganze durch die Theile, sondern auch umgekehrt jeder Theil durch das Ganze existirt, so kann man daraus nur dann, wenn man weiter weiss, dass das Ding an sich existire, schliessen, dass es eine untheilbare Bestimmtheit, die mit

einer sich an seine Theile vertheilenden objectiv identisch sei, besitze und so ein einheitliches Ganzes sei, das Ansichsein des Raumes aber steht eben in Frage, und so ist es kein Widerspruch, bezüglich des Raumes zuzugestehen, dass er zu seinen Theilen in einem Verhältnisse steht, welches bei an sich seienden Dingen ein Kennzeichen der Einheitlichkeit ist, und ihm doch aus dem angegebenen Grunde die Einheitlichkeit abzusprechen. Ist nun ein Raumstück keine objective Einheit, so ist eine solche auch ein Stück des Raumerfüllenden, der Materie, wenigstens insofern nicht, als die Ausdehnung des von ihm erfüllten Raumstückes auch seine eigene Ausdehnung ist. Bloss als Mitbesitzer der Ausdehnung des von ihm erfüllten Raumstückes betrachtet ist ein Stück Materie offenbar, gleich jenem Raumstücke, eine blosse Vielheit von Theilen, ein Aggregat. Und hieraus folgt weiter, dass auch die Raumerfüllung ein Stück Materie nicht zu einem einheitlichen Dinge machen kann. Denn wodurch das Raumerfüllende sich auch von dem Raumstücke, das von ihm erfüllt wird, unterscheiden mag, so kann es dadurch die ihm mit diesem Raumstücke gemeinsame Uneinheitlichkeit nicht wieder aufheben, und ebensowenig kann es zu dieser Uneinheitlichkeit eine Einheitlichkeit fügen, die es insofern besässe, als es, ungleich dem von ihm erfüllten Raumstücke, nicht in der Ausdehnung aufgeht, da es keine Eigenschaft neben der Ausdehnung hat, vielmehr nichts von ihm übrig bleiben würde, wenn ihm seine Ausdehnung genommen würde. Was es zu der ihm als ausgedehntem Dinge eigenen Form der Uneinheitlichkeit durch seine Raumerfüllung hinzufügt, ist nicht eine Form der Einheitlichkeit sondern ein Inhalt der Uneinheitlichkeit.

VII.

Die Annahme objectiv einheitlicher Körper, die, wenn sie im transscendentalen Sinne verstanden wird, einen Widerspruch enthält ist wenn sie im empirischen Sinne verstanden wird, berechtigt; die Einheitlichkeit des Bewusstseinsubjectes steht daher nicht im Wege, den mit

dem transscendentalen Idealismus zu verbindenden empirischen Realismus näher zum empirischen Materialismus zu bestimmen.

Gegen die Voraussetzung, dass die allgemeine Wesenheit der Körper ganz in der Raumerfüllung aufgehe, könnte der Materialismus Einspruch erheben und die entgegengesetzte Ansicht und mit ihr die Annahme einheitlicher Körper in folgender (etwas ausführlicher in dem vorletzten Stücke meiner Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie dargelegten) Weise zu rechtfertigen versuchen.

Von den Inhalten unseres Wahrnehmens sind nur diejenigen, welche Modi der Ausdehnung sind, also das Haben einer bestimmten Grösse, einer bestimmten Gestalt und einer bestimmten Lage, und dazu das Ruhen und das Sich-bewegen, m. E. W. die sogenannten primären Qualitäten, den Körpern wirklich (an sich) zukommende Bestimmtheiten. Die anderen, die sogenannten secundären Qualitäten, die Farben, die Töne, die Gerüche u. s. w. gelten nicht bloss dem Idealismus sondern auch dem naturwissenschaftlichen Realismus für blosse Phänomene, die durch die Einwirkung der Körper auf unsere Sinne in unserem wahrnehmenden Bewusstsein hervorgerufen werden. Es muss nun zugegeben werden, dass die Körper insoweit, als sie Dinge mit primären Qualitäten, also mögliche Gegenstände unseres Wahrnehmens sind, dem Begriffe der objectiven Einheitlichkeit nicht Genüge thun. Aber die Beschaffenheit der Körper geht nicht in ihren unserem Wahrnehmen zugänglichen Bestimmtheiten auf. Nach dem, was oben (I, 3) über den cartesianischen Substanzbegriff ausgeführt wurde, muss als eine Beschaffenheit oder Qualität auch das sich unserem Wahrnehmen Entziehende gedacht werden, wodurch ein Körper sich von dem Raumstücke, in welchem er ist, unterscheidet und die Fähigkeit besitzt, dieses Raumstück mit einem anderen zu vertauschen. Dass etwas, was mehr ist als ein blosses Raumstück, und darum, weil es mehr ist, sich im Raum bewegen kann, dennoch ausser dem Ruhen und Sich-bewegen keine anderen Bestimmtheiten besässe als die-

jenigen, die es mit dem von ihm erfüllten Raumstücke theilt, wäre ein sich widersprechender Gedanke. Wie von den uns wahrnehmbaren Bestimmtheiten, müsste freilich auch von der uns verborgenen Qualität, durch die sich die Körper von blossen Raumstücken unterscheiden, zugegeben werden, dass sie die Möglichkeit einheitlicher Körper ausschliesse, wenn sie sich im Raumerfüllen erschöpfte. Denn was das uns völlig unwahrnehmbare und unvorstellbare Raumerfüllen auch sei, so kann es weder die Uneinheitlichkeit, die ein Körper mit dem von ihm erfüllten Raumstücke gemein hat, indem er an der Ausdehnung desselben theilnimmt, aufheben noch etwas sein, was den Inhalt einer neben dieser Uneinheitlichkeit bestehenden Einheitlichkeit bildete. Es ist unmöglich, dass ein Körper, inwiefern er ein ausgedehntes Ding ist, ein blosses Aggregat, und inwiefern er ein raumerfüllendes Ding ist, eine objective Einheit wäre. Es steht jedoch der Annahme nichts im Wege, dass die verborgene Qualität, durch die sich die Körper von blossen Raumstücken unterscheiden, durch den Begriff des Raumerfüllens nur einseitig gedacht werde, dass zu dem Raumerfüllen etwas anderes nothwendig gehöre, und dass dieses Andere der Materie die Fähigkeit verleihe, unter gewissen, das räumliche Sein betreffenden Bedingungen Körper zu bilden, die zwar als Theile der Ausdehnung und auch als Stücke eines Raumerfüllens blosse Aggregate seien, aber hinsichtlich einer vom Raumerfüllen verschiedenen, einer inneren Seite ihrer verborgenen Qualität Dinge von objectiver Einheitlichkeit. Und nicht bloss steht dieser Annahme nichts im Wege, sie kann auch begründet werden. Dass das unserem Wahrnehmen Unzugängliche, wodurch sich die Körper von blossen Raumstücken unterscheiden, eine Beschaffenheit ist, die nicht in dem Raumerfüllen aufgeht, sondern in der Vereinigung dieses Räumlichen mit einem Unräumlichen, dieses Äusseren mit einem Inneren, besteht, — dies zunächst bestätigt die empirische Naturwissenschaft, indem sie den Körpern das als Trägheit bezeichnete Verhalten zuschreibt und zu

den Veränderungen ihrer Bewegungszustände Kräfte als deren Ursachen hinzudenkt. Denn nur in einer unseren Sinnen verborgenen und sich nicht im Raumerfüllen erschöpfenden Beschaffenheit kann der Grund dafür, dass jeder sich bewegende Körper seine Bewegung ohne Aenderung der Richtung und Geschwindigkeit so lange fortsetzt, als er nicht durch einen anderen Körper daran gehindert wird, gesucht werden, und nur durch eine solche Beschaffenheit kann einem Körper die Kraft (das Vermögen, die Fähigkeit) gegeben sein, das Verhalten eines anderen Körpers in Bezug auf Ruhe und Bewegung zu bestimmen. Mindestens von den fernwirkenden Kräften ist es evident, dass sie den Körpern nur durch ein zu ihrer Wesenheit gehörendes Unräumliches, durch eine Seite ihres Seins, die nicht Sein im Raume ist, verliehen werden können. Weiter ist es auch in hohem Maasse wahrscheinlich, dass die Materie, die offenbar auch insofern, als ihr das Vermögen der Trägheit und die ihr von der Physik und der Chemie zugeschriebenen Kräfte zukommen, ein blosses Aggregat ist, durch ihre unräumliche Seite weiter die Anlage besitze, Körper von objectiver Einheitlichkeit zu bilden. Denn in den Organismen lehrt die Erfahrung uns Körper kennen, deren Einrichtung und Verhalten wir uns nicht anders erklären können, als indem wir annehmen, dass in ihnen mit den physikalischen und chemischen Kräften, mit denen ihre Theile auf einander wirken, andere sich verbinden, die den Theilen erst zufolge ihres Theilseins zukommen, die also nicht bloss von unserem Vorstellen zu einer einzigen, dem Ganzen, dessen Theile ihre Subjecte sind, eigenen Kraft zusammengefasst werden, sondern objectiv, unabhängig von unserem Vorstellen, in einer solchen Kraft des Ganzen vereinigt sind. Die Thatsache des Daseins von Pflanzen und Thieren nöthigt, wie sehr sich auch die Naturwissenschaft unserer Zeit noch dagegen sträuben mag, zu der Annahme, dass die Materie auch nicht in der Verbindung des Raumerfüllens mit einer Bestimmtheit, der sie ihre Trägheit und ihre physikalischen

sowie ihre chemischen Kräfte verdanke, aufgehe, sondern dass zu ihrer Wesenheit eine weitere unräumliche Beschaffenheit gehöre, durch die sie beanlagt sei, objectiv einheitliche und ihre Einheitlichkeit in Kräften, mit denen ihre Theile auf einander wirken, kundgebende Körper zu bilden, und dass die Verwirklichung dieser Anlage an keine weitere Bedingung gebunden sei, als dass der Naturlauf eine gewisse Anordnung sich in gewisser Art bewegender materieller Theile von einer gewissen physikalischen und chemischen Beschaffenheit herbeiführe.

Ich stimme dieser Ausführung darin bei, dass die äussere Erfahrung das Dasein objectiv einheitlicher Körper mindestens wahrscheinlich macht. Allein dieses Dasein ist Dasein nur im empirischen, nicht aber auch im transscendentalen Sinne. Das heisst: wenn wir das Ansichsein der Körper voraussetzen, wie wir dies in der empirischen Naturwissenschaft thun, so müssen wir, um uns soweit als möglich alles, was die Erfahrung über sie lehrt, zu erklären, gewissen Körpern objective Einheitlichkeit zugestehen, indem wir ihnen eine Kraft zuschreiben, die zwar, wie die physikalischen und chemischen Kräfte, lediglich aus Kräften ihrer Theile besteht, aber aus solchen Kräften ihrer Theile, die diesen erst durch das Ganze, dessen Theile sie sind, verliehen werden. Es ist aber, wenn der Idealismus Recht hat, denkbar, dass die Erfahrung uns berechtige, den Körpern Eigenschaften zuzuschreiben, die ihrem Begriffe widersprechen. Es könnte wohl sein, dass schon die Vorstellung der Ausdehnung und die einer raumerfüllenden Qualität einen Widerspruch enthalte, und dass zu diesem Widerspruche weitere hinzukommen, wenn wir der raumerfüllenden Materie das als Trägheit bezeichnete Vermögen und Kräfte von der Art der physikalischen und chemischen, die sie nur durch eine unräumliche Qualität besitzen kann, und endlich eine Anlage, einheitliche Körper zu bilden, zuschreiben, obwohl wir in der empirischen Naturwissenschaft dazu genötigt sind. Daher kann aus derjenigen

Wirklichkeit einheitlicher Körper, die dem folgerichtigen Materialismus zugestanden werden muss, der empirischen, nicht geschlossen werden, dass objective Einheitlichkeit mit der unsern Begriff des Körpers constituirenden Eigenschaft, der Raumerfüllung, verträglich, oder dass, die Möglichkeit von Körpern überhaupt vorausgesetzt, einheitliche Körper möglich seien. Die einzuräumende empirische Wirklichkeit einheitlicher Körper beweist weiter nichts, als dass der mit dem Idealismus zu verbindende empirische Materialismus, der das Bewusstsein als eine Eigenschaft des Leibes betrachtet, durch die Thatsachen der sinnlichen Erfahrung bestätigt wird oder sich im Einklange mit diesen Thatsachen durchführen lässt, sofern er den animalischen Organismen als Bedingung der Möglichkeit des Bewusstseins objective Einheitlichkeit zuschreiben muss.

Auch die Vertheidigung der blossen Möglichkeit einheitlicher Körper erweist sich bei näherer Betrachtung als unzulänglich. Ob es denkbar sei, dass sich in der Wesenheit der Materie mit dem Raumerfüllenden überhaupt ein Unräumliches verbinde (wie man aus den Ergebnissen der empirischen Naturwissenschaft, die der Materie das als Trägheit bezeichnete Vermögen und allerlei Kräfte zuschreibt, schliessen müsste, wenn die transscendentale Realität der Materie keinen Zweifel zuliesse), — dies kann hier dahingestellt bleiben. Aber sicherlich könnte sich ein solches Unräumliches in keinem Körper zu einer Beschaffenheit bestimmen, die den Körper, dessen Beschaffenheit sie wäre, zu einem einheitlichen machte. Denn was im vorigen Kapitel vom Bewusstsein gezeigt wurde, dass, wenn es eine Eigenschaft eines Körpers wäre, dieser Körper auch schon abgesehen von seinem Bewusstsein, bloss als Körper betrachtet, ein einheitliches Ding sein müsste, gilt von allen einheitlichen Bestimmtheiten: das Subject einer einheitlichen Bestimmtheit muss schon abgesehen von ihr ein einheitliches Ding sein, vorausgesetzt, dass es nicht ganz in ihr aufgeht. Es nützt dem Versuche, die Möglichkeit bewusster Körper nachzuweisen,

nichts, wenn er zwischen die Raumerfüllung a, die ein blosses Aggregat ist, und das Bewusstsein c, welches eine einheitliche Beschaffenheit ist, eine Eigenschaft b einschiebt, die einem raumerfüllenden Dinge die Einheitlichkeit verleihen soll, deren es bedarf, um Subject eines Bewusstseins sein zu können, da das raumerfüllende Ding, auch um Subject der einheitlichen Eigenschaft b sein zu können, schon abgesehen von dieser Eigenschaft ein einheitliches Ding sein müsste, also zwischen a und b wieder eine einheitliche Eigenschaft eingeschoben werden müsste, und so fort ohne Ende.

VIII.

Aus der Unmöglichkeit einheitlicher Körper folgt die Unwahrheit des Realismus auch dann, wenn davon abgesehen wird, dass er folgerichtig Materialismus ist, denn als an sich seiend können, wenn es auch keine einfachen Dinge zu geben braucht, nur einheitliche Dinge und Zusammensetzungen aus solchen gedacht werden. Kants Beweis, dass in der ansichseienden Welt alle zusammengesetzten Dinge aus einfachen zusammengesetzt seien.

Den beiden oben angegebenen Beweisen des Idealismus ist es gemeinsam, dass sie durch Widerlegung des Materialismus (in der weiten Bedeutung dieser Bezeichnung als der Lehre, dass alle an sich existirenden Dinge Körper seien) zum Ziele gelangen. Der Idealismus, schliessen beide, ist wahr, wenn der Realismus unwahr ist, der Realismus aber ist unwahr, weil er sich folgerichtig zum Materialismus bestimmen muss, und dieser an der Unverträglichkeit des Bewusstseins, dessen Existenz (transscendentale Realität) unmittelbar gewiss ist, und der Körperlichkeit scheitert. Sie unterscheiden sich dadurch, dass der erste die Begriffe des Bewusstseins und der Körperlichkeit unmittelbar, der zweite mittelbar, nämlich mittels des Begriffes der Einheitlichkeit, vergleicht, und dass jener durch diese Vergleichung zeigt, dass bezüglich des Verhältnisses von Bewusstsein und Körperlichkeit die Bedingung für die Verträglichkeit zweier Bestimmt-

heiten nicht erfüllt ist, der andere direct, dass Bewusstsein und Körperlichkeit einander ausschliessen.

Die Erkenntnis der Unmöglichkeit objectiv einheitlicher Körper nun führt auf einen dritten Beweis, der wiederum den Realismus widerlegt, aber, im Unterschiede von den vorhergehenden, nicht voraussetzt, dass derselbe folgerichtig Materialismus sein müsse; und der auch der Voraussetzung der Existenz des Bewusstseins nicht bedarf. Wenn nämlich kein Körper objective Einheitlichkeit besitzen und also, da alle Theile aller Körper wieder Körper sind, auch keiner aus objectiv einheitlichen Dingen, sei es aus einfachen sei es aus Theile habenden, zusammengesetzt sein kann, so kann auch keinem Existenz im eigentlichen Sinne des Wortes (Ansichsein oder transscendentale Realität) zukommen. Nur einheitliche Dinge und solche, die aus einheitlichen zusammengesetzt sind, sind möglich, d. h. so beschaffen, dass das ihre Existenz behauptende Urtheil keinen Widerspruch enthält. Denn das Existiren eines zusammengesetzten und der objectiven Einheitlichkeit entbehrenden Dinges, eines blossen Aggregates, besteht lediglich darin, dass jedes einzelne der Dinge, aus denen es zusammengesetzt ist, existirt; wir denken, wenn wir ein Aggregat als existirend denken, weiter nichts als existirend als die einzelnen Dinge, aus denen es zusammengesetzt ist; wenn daher ein Aggregat nicht schliesslich aus Theilen zusammengesetzt ist, die nicht wieder Aggregate sondern einheitliche Dinge sind, so ist sein Existiren Existiren von nichts. Auch dann, wenn die ein Aggregat bildenden Dinge durch Beziehungen in der Weise mit einander verknüpft sind, dass das gänzliche Verschwinden jedes beliebigen das gänzliche Verschwinden aller sein würde (wie dies bei den Körpern der Fall ist, da, wenn ein Körper mit allem, was zu ihm gehört, verschwände, auch das von ihm eingenommene Raumstück verschwände, das Verschwinden Eines Raumstückes aber dasjenige aller wäre), — auch dann ist doch das Aggregat als Ganzes nichts anderes als die Ge-

sammtheit seiner von unserem Vorstellen zusammengefassten Theile, und das Urtheil, dass es existire, lediglich die Zusammenfassung der die Existenz seiner Theile bejahenden Urtheile; und folglich würde auch in diesem Falle aus der weiteren Bestimmung, dass keine Zerlegung des betreffenden Aggregates schliesslich auf objective Einheiten führe, folgen, dass nichts von ihm wirklich existire.

Ich bestreite hier nicht die Möglichkeit ins Unendliche theilbarer Dinge an sich. Nicht, dass man zu einfachen, sondern nur, dass man zu einheitlichen Dingen durch fortgesetzte Theilung eines zusammengesetzten Dinges, gleichviel ob eines einheitlichen Ganzen oder eines blossen Aggregats, müsse gelangen können, behaupte ich. Mein dritter Beweis des Idealismns schliesst die Möglichkeit nicht aus, dass die einheitlichen Dinge, aus denen ein nicht einfaches wirklich existirendes Ding, mag es ein blosses Aggregat, mag es ein einheitliches Ganzes sein, zusammengesetzt sein muss, wiederum Theile haben, deren jeder ein einheitliches Ganzes ist, und so fort ohne Ende. Wären Einheitlichkeit und der Besitz von Theilen unvereinbar, so müsste man Leibniz beistimmen, der seine Monadologie auf den Satz gründete, dass ein zusammengesetztes Ding nichts anderes sei als ein Haufe oder Aggregat einfacher. Wurde dagegen oben die Möglichkeit nicht einfacher und doch einheitlicher Dinge mit Recht behauptet, so kann daraus, dass die Existenz eines Aggregats nichts weiter als die Existenz der es zusammensetzenden Dinge ist, nicht gefolgert werden, dass ein Aggregat aus einfachen, sondern nur, dass es aus einheitlichen Dingen zusammengesetzt sein müsse, also auch nicht, dass es überhaupt nicht ins Unendliche theilbar sei, sondern nur, dass es nicht ins Unendliche in blosse Aggregate getheilt werden könne. Und diese Folgerung genügt auch zum Beweise der blossen Phänomenalität der Körperwelt, da nicht bloss der Begriff des einfachen sondern auch der des einheitlichen Körpers einen Widerspruch enthält.

Dass, wie Leibniz vorausgesetzt hatte, im Bereiche des Ansichseienden jedes zusammengesetzte Ding aus einfachen zusammengesetzt sein müsse, mithin die Ausdehnung das Ansichsein ausschliesse, glaubte Kant beweisen zu können. Jede Zusammensetzung aus Substanzen, schloss er (Kr. d. r. V. S. 344 ff.), lässt sich in Gedanken aufheben, „weil bei diesen die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen ist, ohne welche diese, als für sich bestehende Wesen, bestehen müssen", es würde aber, wenn eine zusammengesetzte Substanz nicht aus einfachen Theilen bestände, nach der Aufhebung der Zusammensetzung „kein zusammengesetzter Theil, und (da es keine einfachen Theile giebt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Substanz sein gegeben worden". Allein die Voraussetzung dieses Schlusses ist unrichtig, wenn zusammengesetzte Dinge von objectiver Einheitlichkeit möglich sind. Denn für die Theile eines objectiv einheitlichen Ganzen ist ihre Vereinigung nicht zufällig; ein solches Ganzes ist nicht in der Weise zusammengesetzt, dass die zwischen seinen Theilen bestehende Relation sich in Gedanken müsste aufheben lassen, und dass die Theile als für sich bestehende Wesen müssten gedacht werden können.

IX.

In der vorstehenden Widerlegung des Realismus kann die Prämisse, dass jedes Aggregat an sich seiender Dinge einheitliche Dinge zu Theilen habe, durch die andere ersetzt werden, dass jedes Aggregat an sich seiender Dinge ein Theil eines einheitlichen Dinges sei. Kants Beweis der Unmöglichkeit eines unendlichen Ganzen.

Wie aus den Prämissen „Jedes wirklich (an sich) existirende Ding ist, wenn es nicht selbst einheitlich ist, aus einheitlichen zusammengesetzt" und „Die Körper sind ausnahmslos weder einheitliche Dinge noch aus solchen zusammengesetzt", folgt die Unwahrheit des Realismus auch aus den beiden anderen jenen nahe verwandten „Jedes wirklich existirende Ding ist, wenn es nicht selbst einheitlich ist,

ein Theil eines einheitlichen" und „Die Körper sind ausnahmslos weder einheitliche Dinge noch Theile solcher". Und auch diese beiden Prämissen sind richtig. Dass erstens kein Körper ein Theil eines einheitlichen Dinges sein, oder dass man nicht, von irgend einem Körper ausgehend, durch fortgesetztes Hinzunehmen anderer zu einem einheitlichen Ganzen gelangen kann, ergiebt sich ebenso, wie dass kein Körper aus einfachen Dingen zusammengesetzt sein, oder dass fortgesetztes Theilen eines Körpers nicht zu einheitlichen Elementen führen kann, aus der Unmöglichkeit einheitlicher Körper, da, wie die Dinge, aus denen ein Körper zusammengesetzt ist, so auch diejenigen, die aus Körpern zusammengesetzt sind, selbst wieder Körper sind. Und um zweitens sich davon zu überzeugen, dass jedes an sich existirende, nicht einheitliche Ding, jedes Aggregat an sich existirender Dinge, nicht bloss aus einheitlichen Dingen zusammengesetzt, sondern selbst als Theil in einem einheitlichen Dinge enthalten sein muss, oder dass eine Vielheit an sich seiender Dinge nur dann ein Aggregat bilden kann, wenn sie zusammen mit anderen Dingen ein einheitliches Ganzes bildet, — um sich hiervon zu überzeugen, braucht man nur zu beachten, dass nicht bloss die ein einheitliches Ganzes sondern auch die ein Aggregat bildenden Dinge in irgend einer Weise vereinigt sind. Denn um Dinge als irgendwie vereinigt oder zusammenseiend vorzustellen, muss man sie als zusammen Ein Ding oder einen Theil eines solchen ausmachend, also als Theile eines einheitlichen Ganzen vorstellen, und wenn dieses vorgestellte Eine Ding oder einheitliche Ganze ein bloss vorgestelltes und nicht auch existirendes ist, so ist auch das durch seine Vorstellung vorgestellte Zusammensein von Dingen ein bloss vorgestelltes Zusammensein und nicht ein wirkliches wirklich existirender Dinge.

Auch nach Kant erweist sich das Sein im Raume nicht bloss, wenn das Theile-haben, sondern auch, wenn das Theilsein der Körper in Erwägung gezogen wird, als dem Ansich-

sein entgegengesetzt. Hinsichtlich des Theile-habens fand er, wie oben erinnert wurde, in der Annahme des Ansichseins der Körperwelt den Widerspruch, dass jeder Körper als ins Unendliche theilbar, ein zusammengesetztes Ding an sich dagegen als aus einfachen Theilen bestehend gedacht werden müsse. Sofern die Theile habenden Körper selbst wieder Theile von Körpern sind, unternahm er es, zu beweisen, dass dem Zusammensetzen von Körpern ebensowenig wie dem Theilen eine Grenze gesetzt sei, dass also die Körperwelt in Ansehung des Raumes unendlich sei, und dem Beweise für diese die Körper betreffende Behauptung glaubte er einen solchen für die entgegengesetzte, die Dinge an sich betreffende gegenüberstellen zu können (Kr. d. r. V. S. 388 ff.). Ich habe mich jedoch von der Richtigkeit keines dieser beiden Beweise überzeugen können. Da es mir hier nur darauf ankommt, zu verhüten, dass mit der Widerlegung des Realismus eine angreifbare Bestimmung über die Dinge an sich verknüpft werde, darf ich mich darauf beschränken, meinen Zweifel gegen den zweiten (den sich auf die Behauptung, dass die an sich existirende Welt nicht „ein unendliches Ganzes von zugleich existirenden Dingen“ sein könne, beziehenden) zu rechtfertigen. Dazu aber bedarf es nur weniger Worte. Ein Ganzes, schliesst Kant, „welches nicht innerhalb der Grenzen jeder Anschauung gegeben ist“, dessen Begriff wir also nicht aus seiner Anschauung schöpfen können, können wir nur durch die Synthesis der Theile d. i. durch wiederholte Hinzusetzung der Einheit zu sich selbst oder durch Durchzählung der coexistirenden Dinge, aus denen es besteht, denken, und um es als ein Ganzes, in seiner Totalität, zu denken, müssen wir jene Synthesis, jenes Abzählen, als vollendet ansehen; der Begriff der Totalität einer Menge, deren Begrenzung uns nicht in der Anschauung gegeben ist, ist nichts anderes als die Vorstellung der vollendeten Synthesis der Theile; ein unendliches Ganzes aber können wir nicht in dieser Weise denken, denn hier ist die Vollendung des Abzählens unmöglich;

folglich „kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nicht als ein gegebenes Ganzes angesehen werden“. Dieser Schluss ist unzweifelhaft richtig, wenn unter einem Ganzen ein Ding verstanden wird, dessen Theile sich vollständig zählen lassen. Es versteht sich von selbst, dass kein Zählen über die Reihe der endlichen Zahlen hinausführen kann, und dass daher der Begriff eines unendlichen Ganzen sich widerspricht, wenn man ihn definirt als den einer unendlichen und doch zählbaren Menge von Dingen. Allein dann beweist Kants Schluss nicht, was zu beweisen war. Er beweist nicht, dass eine unendliche Menge irgendwie zusammenseiender Dinge unmöglich sei, sondern nur, dass eine solche Menge kein Ganzes in der von ihm angenommenen Bedeutung dieses Wortes ausmachen könne. Er widerlegt also nicht den, der, ohne eine weitere Bestimmung hinzuzufügen, unter einem Ganzen eine Menge zusammenseiender Dinge verstehend, die Möglichkeit eines unendlichen Ganzen behauptet. Sollte eingewandt werden, eine unendliche Menge von Dingen lasse sich eben nicht anders denn als ein Ganzes im Sinne des Kantischen Schlusses denken, denn sie könne, ebenso wie eine nicht in der Anschauung gegebene endliche, nur durch die Synthesis ihrer Theile gedacht werden, und um sie durch diese Synthesis zu denken, müsse man dieselbe als vollendet ansehen, so würde ich das letztere bestreiten. Man denke, würde ich erwidern, den Begriff einer unendlichen Menge durch den einer fortgesetzten Synthesis oder eines fortgesetzten Zählens vielmehr in der Weise, dass man diese Thätigkeit als eine solche ansehe, die über jede beliebige Grenze hinaus fortgesetzt werden könne. Der Behauptung der Kritik der reinen Vernunft, man müsse, um ein Aggregat als ein Ganzes zu denken, die Synthesis der Dinge, aus denen es bestehe, als vollendet ansehen, zuzustimmen nöthigt mich auch nicht der von mir aufgestellte Satz, dass jede Vielheit irgendwie zusammenseiender Dinge entweder ein Ganzes von objectiver Einheitlichkeit oder ein Theil

eines solchen sei. Wie die erste der beiden Widerlegungen des Realismus, welche zeigten, dass das Sein im Raume dem Ansichsein entgegengesetzt sei, nichts darüber bestimmte, ob die zusammengesetzten Dinge von transscendentaler Realität schliesslich aus einfachen zusammengesetzt sein müssten, oder ob es sich denken liesse, dass die Theile eines einheitlichen Dinges wieder einheitliche Dinge mit Theilen seien und so fort ohne Ende, so lässt die zweite es dahingestellt, ob die Anzahl der das einheitliche Weltganze bildenden Dinge endlich sein müsse oder unendlich sein könne. Denn einheitlich nenne ich ein Ganzes dann, wenn mit einer Bestimmtheit desselben, die sich aus Bestimmtheiten seiner Theile zusammensetzt, eine untheilbare Bestimmtheit objectiv oder der Sache identisch ist, sodass nicht nur die Theile früher sind als das Ganze, sondern auch das Ganze früher ist als die Theile; ich sehe aber nicht ein, inwiefern die Möglichkeit eines solchen Ganzen an die Bedingung gebunden sein sollte, dass sich die Synthesis seiner Theile müsse als vollendet ansehen lassen.

X.

Direkter Beweiss des Idealismus aus der allgemeinen Natur der Wahrnehmungsinhalte.

Wenn wir weder den Idealismus als die Verneinung des Realismus noch diesen als Verneinung jenes, sondern beide Begriffe unabhängig von einander definiren, nämlich den Realismus als die Ansicht, dass die Körperwelt im eigentlichen Sinne des Wortes existire (ein Ding an sich oder ein Ding von transscendentaler Realität sei), und den Idealismus als die Ansicht, dass es zur Natur der Körperwelt gehöre Object für ein wahrnehmendes Subject zu sein, so ist es den vorstehenden vier Beweisen des Idealismus gemeinsam, dass sie zuerst den Realismus widerlegen und dann aus der Unwahrheit des Realismus auf die Wahrheit des Idealismus schliessen. Die beiden ersten widerlegten den Realismus, indem sie zeigten, dass, wenn die Körperwelt an sich exi-

stirte, es Körper geben müsste, zu deren Eigenschaften das Bewusstsein gehörte, dass dies aber unmöglich sei, einmal, weil das Verhältnis von Bewusstsein und Körperlichkeit nicht den Bedingungen für die Vereinbarkeit zweier Bestimmtheiten entspreche, sodann auch, weil das Bewusstsein eine einheitliche, die Körperlichkeit eine einheitslose Bestimmtheit sei, — die beiden anderen, indem sie im Begriffe des Ansichseienden enthaltene Bestimmungen nachwiesen, die der Begriff des Körpers von sich ausschliesst, nämlich die Bestimmungen, dass jedes Ansichseiende, welches nicht selbst ein Ding von objectiver Einheitlichkeit ist, einerseits solche Dinge zu Theilen hat, andererseits ein Theil eines solchen Dinges ist.

Es kann nun aber auch umgekehrt zuerst der Idealismus (die Behauptung, dass es zur Natur der Körperwelt gehöre, Object eines Wahrnehmens zu sein) bewiesen und dann durch den Schluss von der Wahrheit des Idealismus auf die Unwahrheit des Realismus der letztere widerlegt werden. Direkt nämlich wird der Idealismus bewiesen durch folgenden einfachen Schluss: Alle Inhalte des Wahrnehmens sind unabtrennbar von ihrem Wahrgenommen-werden, das Wahrgenommen-werden gehört so zur Natur jeder wahrgenommenen und folglich auch jeder wahrnehmbaren Bestimmtheit, dass nichts von ihr übrig bleibt, wenn sie aufhört, wahrgenommen zu werden; nun sind alle Bestimmtheiten, die wir im Begriffe des Körpers denken, wahrnehmbar; folglich gehört es zur Natur der Körperwelt, Object für ein wahrnehmendes Subject zu sein.

Wie der Untersatz dieses Schlusses ist auch der Obersatz unmittelbar gewiss. Er braucht nicht bewiesen zu werden und kann es auch nicht. Er gehört, wie Berkeley sagt, zu den Wahrheiten, die so nahe liegen und so einleuchtend sind, dass man nur die Augen des Geistes zu öffnen braucht, um sie einzusehen. Wie wir aus dem blossen Begriffe des Ausgedehntseins erkennen, dass das Ausgedehnt-

Bewusstsein derjenigen der secundären gleich, dass man, um sich davon zu überzeugen, dass das Wahrgenommen-werden den einen so nothwendig ist wie den andern, keines Schlusses bedarf, sondern nur den Versuch zu machen braucht, aus ihrer Vorstellung das Wahrgenommen-werden fortzulassen, sowie man nur zu versuchen braucht, aus der Vorstellung der Farbe das Ausgedehntsein fortzulassen, um die Unmöglichkeit unausgedehnter Farben einzusehen. Dass von den Eigenschaften, die wir an den Körpern wahrnehmen, wenigstens für das Sein im Raume das Wahrgenommen-werden eine bloss zufällige Relation sei, wäre, mit Kant (Prolg. S. 46) zu reden, „eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, so wenig, als dass die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Aehnlichkeit habe."

Auch viele Realisten bestreiten die Unabtrennbarkeit der Wahrnehmungsinhalte von ihrem Wahrgenommen-werden nicht. Sie geben zu, dass die Inhalte des wahrnehmenden Bewusstseins nicht minder als die des einbildenden kein von dem Bewusstsein, dessen Inhalte sie sind, unabhängiges Dasein besitzen, und dass dies nicht bloss von den secundären Qualitäten, die wir wahrnehmen, sondern auch von den primären gelte. Sie meinen, mit diesem Zugeständnisse den Glauben an die transscendentale Realität der Körperwelt dadurch verbinden zu können, dass sie zwischen denjenigen primären Qualitäten, die sie den ansichseienden Körpern zu schreiben, und denjenigen, die Inhalte des Wahrnehmens sind, unterscheiden. Die letzteren nämlich sollen sich zu den ersteren analog wie die Erinnerungsbilder zu den Sachen, deren wir uns erinnern, verhalten. Es soll also zwar unmöglich sein, dass jemals eine zu einem ansichseienden Körper gehörende Qualität selbst in unser wahrnehmendes Bewusstsein eintrete, aber ein ansichseiender Körper soll unser wahrnehmendes Bewusstsein ein mehr oder weniger getreues Abbild von seinen primären Qualitäten in sich zu erzeugen

veranlassen können. Nehme man daher in dem Schlusse, durch den man den Idealismus beweisen zu können meine, den Obersatz „Das Sein jedes Wahrnehmbaren besteht lediglich in seinem Wahrgenommen-werden“ in dem Sinne, in welchem er zugestanden werden müsse, indem man unter dem Wahrnehmbaren nicht eine Bestimmtheit, die sich uns mittels eines Bildes von ihr, das sie in unserem Bewusstsein hervorrufe, kund gebe, sondern ein solches Bild selbst verstehe, so sei der Untersatz „Die primären Qualitäten der Körper sind wahrnehmbar“ unrichtig, denn nicht die primären Qualitäten selbst sondern nur ihre Bewusstseinsbilder seien dann wahrnehmbar; und nehme man den Untersatz in dem Sinne, in welchem er eine unzweifelhafte Thatsache ausspreche, so sei der Obersatz, wenn man an der im Untersatze dem Worte Wahrnehmbar gegebenen Bedeutung festhalte, falsch. Die Schwäche dieser Vertheidigung liegt jedoch auf der Hand. Zu den primären Qualitäten, die unsere Wahrnehmungsinhalte sind, ihnen gleiche oder ähnliche hinzuzudenken, die an sich existirenden, ausserhalb des Bewusstseins seienden Körpern zukämen, wäre nur dann möglich, wenn das Wahrgenommen-werden nicht zu ihrer Natur gehörte, wenn sie erlaubten, in Gedanken von ihrem Wahrgenommen-werden abgetrennt zu werden. Ist das Wahrgenommen-werden eine Beziehung, in der eine Bestimmtheit nicht zufällig, sondern deshalb, weil sie das ist, was sie ist, steht, so könnte es auch dem Originale, dessen Bild eine im Bewusstsein seiende Bestimmtheit wäre, nicht fehlen. Wenn der Realist zugiebt, dass er eine zum Inhalte seines Bewusstseins gehörende Bestimmtheit nur als eine zum Inhalte seines Bewusstseins gehörende denken könne, weil ihr dieses Inhaltsein so wesentlich sei, wie einem Schmerze sein Gefühltwerden, so muss er auch zugeben, dass er die Bestimmtheit, die er zu einer in seinem wahrnehmenden Bewusstsein seienden in das Verhältnis der Sache zu ihrem Bilde setzt, wieder als eine in einem wahrnehmenden Bewusstsein seiende denke und nicht anders denken könne.

Bewusstsein derjenigen der secundären gleich, dass man, um sich davon zu überzeugen, dass das Wahrgenommen-werden den einen so nothwendig ist wie den andern, keines Schlusses bedarf, sondern nur den Versuch zu machen braucht, aus ihrer Vorstellung das Wahrgenommen-werden fortzulassen, sowie man nur zu versuchen braucht, aus der Vorstellung der Farbe das Ausgedehntsein fortzulassen, um die Unmöglichkeit unausgedehnter Farben einzusehen. Dass von den Eigenschaften, die wir an den Körpern wahrnehmen, wenigstens für das Sein im Raume das Wahrgenommen-werden eine bloss zufällige Relation sei, wäre, mit Kant (Prolg. S. 46) zu reden, „eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, so wenig, als dass die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Aehnlichkeit habe."

Auch viele Realisten bestreiten die Unabtrennbarkeit der Wahrnehmungsinhalte von ihrem Wahrgenommen-werden nicht. Sie geben zu, dass die Inhalte des wahrnehmenden Bewusstseins nicht minder als die des einbildenden kein von dem Bewusstsein, dessen Inhalte sie sind, unabhängiges Dasein besitzen, und dass dies nicht bloss von den secundären Qualitäten, die wir wahrnehmen, sondern auch von den primären gelte. Sie meinen, mit diesem Zugeständnisse den Glauben an die transscendentale Realität der Körperwelt dadurch verbinden zu können, dass sie zwischen denjenigen primären Qualitäten, die sie den ansichseienden Körpern zuschreiben, und denjenigen, die Inhalte des Wahrnehmens sind, unterscheiden. Die letzteren nämlich sollen sich zu den ersteren analog wie die Erinnerungsbilder zu den Sachen deren wir uns erinnern, verhalten. Es soll also zwar unmöglich sein, dass jemals eine zu einem ansichseienden Körper gehörende Qualität selbst in unser wahrnehmendes Bewusstsein eintrete, aber ein ansichseiender Körper soll unser wahrnehmendes Bewusstsein ein mehr oder weniger getreues Abbild von seinen primären Qualitäten in sich zu erzeugen

veranlassen können. Nehme man daher in dem Schlusse, durch den man den Idealismus beweisen zu können meine, den Obersatz „Das Sein jedes Wahrnehmbaren besteht lediglich in seinem Wahrgenommen-werden“ in dem Sinne, in welchem er zugestanden werden müsse, indem man unter dem Wahrnehmbaren nicht eine Bestimmtheit, die sich uns mittels eines Bildes von ihr, das sie in unserem Bewusstsein hervorrufe, kund gebe, sondern ein solches Bild selbst verstehe, so sei der Untersatz „Die primären Qualitäten der Körper sind wahrnehmbar“ unrichtig, denn nicht die primären Qualitäten selbst sondern nur ihre Bewusstseinsbilder seien dann wahrnehmbar; und nehme man den Untersatz in dem Sinne, in welchem er eine unzweifelhafte Thatsache ausspreche, so sei der Obersatz, wenn man an der im Untersatze dem Worte Wahrnehmbar gegebenen Bedeutung festhalte, falsch. Die Schwäche dieser Vertheidigung liegt jedoch auf der Hand. Zu den primären Qualitäten, die unsere Wahrnehmungsinhalte sind, ihnen gleiche oder ähnliche hinzuzudenken, die an sich existirenden, ausserhalb des Bewusstseins seienden Körpern zukämen, wäre nur dann möglich, wenn das Wahrgenommen-werden nicht zu ihrer Natur gehörte, wenn sie erlaubten, in Gedanken von ihrem Wahrgenommen-werden abgetrennt zu werden. Ist das Wahrgenommen-werden eine Beziehung, in der eine Bestimmtheit nicht zufällig, sondern deshalb, weil sie das ist, was sie ist; steht, so könnte es auch dem Originale, dessen Bild eine im Bewusstsein seiende Bestimmtheit wäre, nicht fehlen. Wenn der Realist zugiebt, dass er eine zum Inhalte seines Bewusstseins gehörende Bestimmtheit nur als eine zum Inhalte seines Bewusstseins gehörende denken könne, weil ihr dieses Inhaltsein so wesentlich sei, wie einem Schmerze sein Gefühltwerden, so muss er auch zugeben, dass er die Bestimmtheit, die er zu einer in seinem wahrnehmenden Bewusstsein seienden in das Verhältnis der Sache zu ihrem Bilde setzt, wieder als eine in einem wahrnehmenden Bewusstsein seiende denke und nicht anders denken könne.

Dass ich mich nicht scheue und nicht zu scheuen brauche, die Consequenz der Behauptung, kein Wahrgenommenes könne von seinem Wahrgenommen-werden abgetrennt werden, oder das Sein eines Wahrnehmbaren bestehe lediglich in seinem Wahrgenommen-werden, auch für die Inhalte unseres intellectuellen Wahrnehmens, für unser Ich-sein oder Bewusstsein überhaupt und alle modi cogitandi, die wir jemals in uns antreffen, und damit auch für unser Sein in der Zeit zu ziehen, bedarf nach den Ausführungen über die Realität des Bewusstseins keines Beweises. Doch mag noch einmal darauf hingewiesen werden, dass zwar ein Ding, welches nur als Wahrnehmungsobject eines anderen Dinges existirt, nicht an sich oder im transscendentalen Sinne des Wortes existirt, sondern nur jenem anderen Dinge, von dem es wahrgenommen wird, so zu existiren scheint, dagegen das Wahrgenommen-werden von sich selbst der transscendentalen Realität eines Wesens nicht nur nicht entgegengesetzt ist, sondern dieselbe einschliesst, da ein blosses Phänomen sich nicht selbst und überhaupt nicht wahrnehmen kann (vergl. o. II, 3).

XI.

Gegensatz des subjectiven und des objectiven Idealismus. Nach dem ersteren ist der mathematische Raum, der seiner Natur nach unendlich und ins Unendliche theilbar ist, nicht einmal eine Erscheinung, sondern eine blosse Fiction des Verstandes, da wir die Unendlichkeit und die Theilbarkeit ins Unendliche nur zu dem von uns wahrgenommenen Raume hinzudenken, nach dem letzteren ein von unserem Wahrnehmen unabhängiger Inhalt eines unbeschränkten Bewusstseins.

Scheinen mir die Beweise des Idealismus unwiderleglich zu sein, so kann ich doch andererseits auch nicht glauben, dass nicht bloss die secundären sondern auch die primären Qualitäten, die ich wahrnehme, nichts weiter als blosse Phänomene in meinem Bewusstsein sein sollten, dass wir, wie Kant sagt, nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raume sollten reden können; und ich fühle, dass nicht blosse Unfähigkeit, mich ganz von den Vorurtheilen der Sinne frei

zu machen, es ist, was mich hindert, mich zur völligen Gleichstellung jener beiden Arten von Wahrnehmungsinhalten zu entschliessen, sondern dass mein Verstand zu seinem Widerstreben durch die Natur der Sache bestimmt wird. Indem ich mir nun über dieses Gefühl klar zu werden suche, finde ich, dass sich in der That unser Bewusstsein oder Vorstellen gegen die primären Qualitäten in einer anderen Weise verhält als gegen die secundären, und zwar in einer solchen, die den Zweifel, ob wir auch die ersteren zu blossen Phänomenen in unserem Bewusstsein herabsetzen dürfen, rechtfertigt. Ich meine die Eigenthümlichkeit des Raumes, dass seine uns durch Wahrnehmung oder Anschauung bekannte Natur uns nöthigt, ihn als sich nach allen Richtungen hin ins Unendliche erstreckend und jedes Stück von ihm als ins Unendliche theilbar zu denken, dass also, da unsere Fähigkeit, Entferntes wahrzunehmen, begrenzt ist, und jedes von uns wahrgenommene Ausgedehnte (jeder Körper, jede Fläche, jede Linie) je nach seiner Grösse und seiner Entfernung von uns grössere oder kleinere Theile hat, die unser Wahrnehmen nicht mehr zu theilen vermag, eine gewisse Incongruenz zwischen dem Raume, wie er unserem wahrnehmenden Bewusstsein erscheint, und dem Raume, wie wir ihn denken müssen, besteht. Aus dieser Incongruenz folgt nämlich, dass der mathematische Raum, wenn er ebensowenig wie die secundären Qualitäten unabhängig von meinem Wahrnehmen und demjenigen jedes anderen, gleich mir nur ein beschränktes Wahrnehmungsvermögen besitzenden Wesens existiren sollte, auch nicht einmal im empirischen Sinne, ja selbst nicht in dem Sinne, in welchem wir es einem Phantasiebilde zugestehen, existiren, sondern ein blosses Gedankending, eine blosse Fiction des den sinnlichen Raum betrachtenden Verstandes sein würde. Das aber zu glauben ist doch eine ganz andere Zumuthung als die, in den secundären Qualitäten blosse Inhalte unseres Wahrnehmens zu sehen. Das würde mir auch dann unglaublich erscheinen, wenn es mir frei-

gestellt würde, den Idealismus durch die Annahme zu ergänzen, dass unsere Wahrnehmungen durch an sich seiende unräumliche Dinge in uns hervorgerufen würden, und dass die räumliche Ordnung der wahrgenommenen Erscheinungen durch die unräumliche der uns afficirenden Dinge an sich bestimmt sei.

Doch auch an die transscendentale Realität des mathematischen Raumes kann ich nicht glauben. Dass mir dies die von mir aufgestellten indirecten Beweise des Idealismus verbieten, liegt auf der Hand, aber auch der directe schliesst das Ansichsein nicht nur des sinnlichen sondern auch des mathematischen Raumes aus. Denn wenn ich dem Raume die sich meinem Wahrnehmen entziehenden Eigenschaften der unendlichen Ausdehnung und der unendlichen Theilbarkeit zuschreibe, so denke ich ihn freilich als etwas, was unabhängig von meinem Wahrnehmen und jedem anderen, das gleich dem meinigen unendliche Ausdehnung und unendliche Theilbarkeit zum Inhalte zu haben unfähig ist, existire, als etwas, wovon nicht bloss aus dem Standpunkte eines Menschen zu reden sei, aber ich kann doch dadurch sein Gebundensein an ein Wahrnehmen nicht aufheben. Durch welche Bestimmungen auch mein Verstand die Wahrnehmung des Raumes ergänzen und corrigiren mag, so bleibt doch dem von ihm gedachten Raume die Unabtrennbarkeit vom Wahrgenommen-werden, so lange derselbe überhaupt noch etwas mit dem Sinnenraume gemein hat. Der wahrgenommene Raum kann ebensowenig eine unvollkommene und fehlerhafte Erscheinung eines an sich seienden Raumes sein wie, nach dem früher Ausgeführten, eine empfundene secundäre Qualität ein mehr oder weniger ähnliches Bild einer an sich seienden.

Kann denn aber den beiden Annahmen, deren eine durch mir evidente Gründe widerlegt wird, und deren andere einem unüberwindlichen, von Gemüthsbedürfnissen unabhängigem Widerstreben meines Geistes begegnet, noch eine

dritte zur Seite gestellt werden? Es zeigt sich in der That eine dritte, wenn man jene beiden genau ins Auge fasst. Wenn der mathematische Raum keine transscendentale Realität hat, keine Form der Dinge an sich, und auch, da er sich nicht völlig mit dem von uns wahrgenommenen deckt, keine Erscheinung in unserem Bewusstsein ist, so braucht er darum doch nicht eine blosse Fiction, ein bloss zu unseren Wahrnehmungsinhalten Hinzugemeintes zu sein, denn es bleibt noch die Möglichkeit übrig, dass er ein Inhalt eines von den Schranken des unserigen freien wahrnehmenden Bewusstseins sei. Wie wir den sinnlichen Raum nicht anders vorstellen können, als indem wir ein beschränktes Bewusstsein, dessen Inhalt er sei, mitvorstellen, so den mathematischen nicht anders denn als Inhalt eines unbeschränkten, ihn in seiner unendlichen Ausdehnung und unendlichen Theilbarkeit erfassenden Bewusstseins, und wenn wir nun mit Spinoza annehmen, dass dieses unbeschränkte Bewusstsein ebenso wirklich existire wie unser beschränktes, so liegt darin, dass der mathematische Raum, obwohl wir, gegen Spinoza, seine transscendentale Realität in Abrede stellen müssen, doch auch keine blosse Fiction sei, sondern ein wirklicher, von unserem Wahrnehmen unabhängiger Wahrnehmungsinhalt eines unbeschränkten Wesens.

XII.

Das vom objectiven Idealismus angenommene schrankenlose Bewusstsein fasst das unserige in sich. Zu seinem Wahrnehmungsinhalte gehören keine secundären Qualitäten, dagegen die sich unserem Wahrnehmen entziehende raumerfüllende Materie.

Dem objectiven Idealismus (wenn ich so die oben aufgestellte Hypothese, und ihr gegenüber die Berkeley, Leibniz, Kant, Fichte, Schopenhauer, Lotze gemeinsame Ansicht, dass der Raum nur eine Erscheinung in unserem Bewusstsein sei, als subjectiven Idealismus bezeichnen darf) kann, bezüglich des Verhältnisses des uneingeschränkten Bewusstseins zu unserem eingeschränkten sogleich die nähere Bestimmung hin-

zugefügt werden, dass das letztere irgendwie in dem ersteren enthalten sein müsse. Denn der sinnliche Raum, der in meinem eingeschränkten, und der mathematische, der in dem uneingeschränkten Bewusstsein ist, sind nicht zwei neben einander existirende Räume, sondern ein und derselbe nur in verschiedenen Weisen von mir vorgestellte Raum, der mathematische Raum steht zu dem sinnlichen in dem Verhältnisse nicht des Abgebildeten zum Bilde, sondern des Erscheinenden zur Erscheinung, er wird nicht in meinem Bewusstsein durch den sinnlichen repräsentirt, wie ein abwesendes Abgebildetes durch sein anwesendes Bild, sondern er selbst stellt sich, sozusagen in eigener Person, meinem wahrnehmenden Bewusstsein soweit dar, dass sich mein Verstand einen adäquaten Begriff von ihm machen kann; es könnte aber nichts von dem Inhalte meines Bewusstseins mit einem Inhalte des schrankenlosen zusammenfallen, wenn jenes nicht selbst in irgend einer Weise zu diesem gehörte. Man kann hieraus noch die Folgerung ziehen, dass auch die eingeschränkten bewussten Wesen nicht völlig getrennt von einander existiren. Sie hängen ja alle in dem einen uneingeschränkten zusammen. Und wo zwei Individuen in solcher Beziehung zu einander stehen, dass es ein Stück des mathematischen Raumes giebt, welches ihnen beiden zugleich erscheint, wie es z. B. der Fall ist, wenn zwei Menschen denselben Gegenstand sehen, da sind auch ihre Wahrnehmungsinhalte nicht völlig von einander getrennt, sondern zum Theil (nämlich soweit sie sich mit dem erscheinenden Stücke des mathematischen Raumes decken) nicht bloss gleich sondern numerisch identisch, ganz so, wie es die natürliche Auffassung, der ursprüngliche Realismus, dem die wahrgenommenen Objecte für ansichseiende Dinge gelten, meint.

Auch eine den Inhalt des schrankenlosen Bewusstseins betreffende nähere Bestimmung des objektiven Idealismus bietet sich ohne weiteres dar. Ebensowenig nämlich wie unser eingeschränktes kann das schrankenlose Bewusstsei

den Raum wahrnehmen, ohne etwas, was in demselben ist, ohne also primäre Qualitäten, Weisen des Seins im Raume, wahrzunehmen, und es steht mindestens der Annahme nichts entgegen, dass die von uns im sinnlichen Raume wahrgenommenen primären Qualitäten zu den vom schrankenlosen Bewusstsein im mathematischen wahrgenommenen in einem analogen Verhältnisse stehen wie der sinnliche Raum zum mathematischen: in dem Verhältnisse der unvollständigen und unvollkommenen Erscheinung zum Erscheinenden, dass wir also dieselben primären Qualitäten wahrnehmen, wie das schrankenlose Bewusstsein, aber, mit Spinoza zu reden, in inadäquater, in verworrener und verstümmelter Weise. Die secundären Qualitäten dagegen, die ich wahrnehme, können sich nicht so zu Inhalten des schrankenlosen Bewusstseins verhalten, und können solchen auch nicht gleich sein, denn sie sind unabtrennbar nicht bloss von ihrem Wahrgenommenwerden überhaupt, sondern auch von ihrem Wahrgenommenwerden durch mich, und jede nicht von mir wahrgenommene secundäre Qualität, die einer von mir wahrgenommenen gleich ist, ist Inhalt eines anderen eingeschränkten Wahrnehmens und von diesem unabtrennbar. Dafür muss dann aber zum Inhalte des uneingeschränkten Wahrnehmens etwas gehören, wovon nichts zu dem unserigen gehört, wozu also nichts von dem Inhalte des unserigen im Verhältnisse der Erscheinung zum Erscheinenden steht, nämlich die raumerfüllende Materie, denn von einem Bewusstsein, zu dessen Inhalte keine secundären Qualitäten gehören, kann eine primäre Qualität nur so wahrgenommen werden, dass das Stück Materie, dessen Sein im Raume sie bestimmt, mitwahrgenommen wird. Gehörte die Materie oder, genauer, das, was die Materie mehr als der Raum ist, das, womit sie den Raum erfüllt, nicht zum Wahrnehmungsinhalte des schrankenlosen Bewusstseins, so würde, da dasselbe keine secundären Qualitäten wahrnimmt, der von ihm wahrgenommene mathematische Raum leer sein. Der subjective Idealismus muss folgerichtig mit der transscen-

dentalen auch die empirische Realität der Materie leugnen, denn wir nehmen nichts von dem wahr, was die Materie mehr als der Raum ist, den sie erfüllt, sie ist also für uns keine Erscheinung, und wenn sie daher auch für kein anderes Wesen diese Bedeutung hat, so ist sie nichts weiter als ein von uns zu den Inhalten unseres Wahrnehmens Hinzugemeintes, ein blosses Gedankending. Die Kritik der reinen Vernunft widerspricht sich, wenn sie den transscendentalen Idealismus, den sie durch ihre Lehre vom Raume als subjectiven bestimmt, sich dadurch vom empirischen unterscheiden lässt, dass er das (empirische) Dasein der Materie behaupte, der andere es leugne. Folgerichtig hätte sie lehren müssen, dass die Inhalte unseres äusseren Wahrnehmens zwar so mit einander verknüpft seien, als ob sie Accidentien einer raumerfüllenden Substanz seien, dass diese raumerfüllende Substanz aber weder an sich noch als Erscheinung in irgend einem Bewusstsein existire, sondern nur von unserem im Sinnenscheine befangenen, ein Beharrliches, woran er die Folge und das Zugleichsein der Erscheinungen der Zeit nach bestimmen könne, fordernden Verstande zu den Erscheinungen hinzugedacht werde. Wie ihr subjectiver Idealismus in der Sinnenwelt keine eigentliche Causalität, Causalität im Sinne der Kategorie, sondern nur Regelmässigkeit in der Succession des Mannigfaltigen zulässt, so auch kein eigentliches Verhältnis von Substanz und Accidens, sondern nur Uebereinstimmung mit dem Schema der Kategorie der Substanz, dem Begriffe der Beharrlichkeit des Realen in der Zeit. Der objective Idealismus dagegen muss, indem er die Gleichsetzung der primären Qualitäten und der secundären hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Begriffe des Seins aufhebt, zwar ebenfalls die transscendentale Realität der Materie verneinen, ihr aber doch wie dem mathematischen Raume ein von unserem Wahrnehmen unabhängiges Sein zuschreiben, nämlich ein Sein, welches in dem Wahrgenommen-werden durch ein schrankenloses Bewusstsein besteht.

Der objective Idealismus empfiehlt sich hiernach vor dem subjectiven jedenfalls durch sein besseres Einvernehmen nicht bloss mit der Geometrie sondern auch mit der Naturwissenschaft. Als empirischer Realismus schreibt er gleich dem naturwissenschaftlichen transscendentalen der räumlich-materiellen Welt ein von unserem wahrnehmenden Bewusstsein unabhängiges Dasein zu, während der sich mit dem subjectiven Idealismus verbindende empirische Realismus dem naturwissenschaftlichen transscendentalen nur einräumt, dass die wahrgenommenen Erscheinungen so zusammenhängen und so sich verändern, als ob die räumlich-materielle Welt unabhängig von unserem Bewusstsein existire. Leugnet der objective Idealismus auch die transscendentale Realität der Natur, so glaubt er doch, dass dieselbe wirklich das sei, als was die Naturwissenschaft sie denkt, nämlich jenes den mathematischen Raum erfüllende, sich in eine Vielheit von Körpern mit primären Qualitäten gliedernde, in allen seinen Veränderungen ganz bestimmte Gesetze befolgende, uns seiner raumerfüllenden Beschaffenheit nach Unbekannte, welches wir, sofern wir es als ein Quantum betrachten, Materie nennen, wogegen der subjective Idealismus der naturwissenschaftlichen Beschreibung der Natur nur eine gewisse Verwandtschaft mit der Wahrheit zugesteht, indem er lehrt, das Ganze unserer Wahrnehmungen sei so beschaffen, wie es sein müsste, wenn eine der naturwissenschaftlichen Beschreibung entsprechende Natur unabhängig von unserem Wahrnehmen existirte. In Einem Punkte freilich muss sich der den objectiven Idealismus ergänzende dem den subjectiven ergänzenden empirischen Realismus anschliessen. Indem er die transscendentale Realität der Körperwelt leugnet, leugnet er auch das Dasein von Causalzusammenhängen in derselben, erklärt er also die Kräfte der Materie für das, wofür der subjective Idealismus auch die Materie selbst erklärt, für ein zu den Erscheinungen bloss Hinzugemeintes. Wie der subjective Idealismus kann er nur zugestehen, dass die Succession der Vorgänge in der Körperwelt so beschaffen sei, als ob der frühere Zustand der

Körperwelt die Ursache des späteren sei. Denn blosse Erscheinungen können auch dann, wenn das Bewusstsein, dessen Inhalte sie sind, schrankenlos ist, nicht auf einander einwirken; die Fähigkeit des Wirkens und des Erleidens kann, wie schon Plato erkannte (im Sophistes), und wie die Stoiker lehrten, nur Dingen von transscendentaler Realität zukommen. Da indessen die Naturwissenschaft vom Begriffe der Kraft keinen anderen Gebrauch macht oder wenigstens keinen anderen zu machen braucht als den dem Zwecke, den Gesetzen der Geschwindigkeitsveränderungen und ihrem Zusammenhange einen bequemen Ausdruck zu geben, dienenden, so kann sie es sich wohl gefallen lassen, wenn die Philosophie sich weigert, der Annahme von Kräften Wahrheit in demselben Sinne wie der einer raumerfüllenden Substanz zuzugestehen.

XIII.

Beweis für das Dasein eines Bewusstseins, welches die unendliche Theibarkeit jeder von ihm wahrgenommenen Zeitstrecke und jederzeit alle an sich in der Zeit existirenden Dinge wahrnimmt.

Berechtigen uns gleich unsere bisherigen Untersuchungen nur dazu, für den objectiven Idealismus den Rang einer wohlbegründeten Hypothese in Anspruch zu nehmen, so setzen sie uns doch in den Stand, eine in dieser Hypothese enthaltene Annahme streng zu beweisen, nämlich die Annahme eines das unserige so in sich fassenden Bewusstseins, dass zu seinem Wahrnehmungsinhalte etwas gehöre, was in einer unvollkommenen Weise auch von uns wahrgenommen werde, oder was sich zu einem von uns Wahrgenommenen wie das Erscheinende zu seiner unvollkommenen Erscheinung verhalte. Wir brauchen dazu nur zu beachten, dass wir wie den Raum so auch die Zeit nur in einer unvollkommenen Weise wahrnehmen, dass zu der früher (I, 10) nachgewiesenen Unvollkommenheit der Wahrnehmung, die wir von unserem Bewusstsein haben, auch die Art, wie wir es als etwas in der Zeit Seiendes wahrnehmen, gehört. Die Zeit ist wie der Raum unendlich ausgedehnt und ins Unendliche theilbar. Unendlich

ausgedehnt nun ist sie allerdings auch insofern, als sie unser Wahrnehmungsinhalt, eine Erscheinung in unserem Bewusstsein ist, denn wir existiren, wie bewiesen wurde (I, 4), von Ewigkeit her und werden in alle Ewigkeit existiren, und in jedem Augenblicke unserer Existenz nehmen wir uns als in der Zeit seiend wahr, so dass es keine Strecke der Vergangenheit gegeben hat, die wir nicht wahrnahmen, während sie verlief, und keine Strecke der Zukunft geben wird, die wir nicht in derselben Weise wahrnehmen werden, mithin das Sein der unendlichen Zeit, welches ja nicht wie dasjenige des Raumes das gleichzeitige Sein aller ihrer Theile ist, mit ihrem Wahrgenommen-werden durch uns zusammenfällt. Aber darin stimmt das Verhältnis unseres Bewusstseins zur Zeit mit seinem Verhältnisse zum Raume überein, dass, wie kein Stück des Raumes, so auch kein Stück der Zeit so von uns wahrgenommen wird, dass wir in jedem seiner Theile, wie klein er auch sei, wieder Theile zu unterscheiden vermöchten. Wir nehmen, wie früher (I, 4) dargelegt wurde, in jedem Augenblicke eine kleine Zeitstrecke der Vergangenheit wahr (das Wort Wahrnehmen in einer Bedeutung genommen, in der es dasjenige Sich-erinnern an Vergangenes, ohne welches unser Bewusstsein inhaltslos sein würde, mitbezeichnet), aber diese wahrgenommene kleine Zeitstrecke, die im Punkte der Gegenwart endet und mit diesem Punkte sich in der Richtung von der Gegenwart zur Zukunft auf der unendlichen Zeitlinie fortbewegt, nehmen wir niemals in ihrer unendlichen Theilbarkeit, also niemals so, wie unser Verstand sie denken muss, wahr. Es besteht also, wie zwischen dem mathematischen und dem empirischen Raume, so auch zwischen der mathematischen und der empirischen Zeit (der Zeit, wie wir sie denken müssen, und der Zeit, wie sie uns erscheint) eine gewisse Incongruenz. Und da die mathematische Zeit ebensowenig wie der mathematische Raum von allem Wahrnehmen abgetrennt werden kann, so folgt hieraus, dass sie entweder ein Inhalt eines von dem unserigen verschiedenen, eines hinsichtlich der Fähigkeit, Theile in ihr zu unterscheiden,

uneingeschränkten Bewusstseins oder eine blosse Fiction unseres Verstandes ist. Das letztere aber wäre nur dann möglich, wenn die von uns wahrgenommene, die empirische Zeit gleich dem empirischen Raume ein blosses Phänomen wäre. Ist, wie wir uns überzeugt haben, das Sein in der Zeit eine unserem Bewusstsein, von dem wir, früher (I, 10) Nachgewiesenem zufolge, nur eine unvollkommene Wahrnehmung haben, an sich zukommende Bestimmtheit, so ist die Zeit an sich so beschaffen, nicht wie sie uns erscheint, sondern wie wir sie denken müssen, so ist m. a. W. die an sich seiende Zeit nicht die empirische sondern die mathematische. Folglich existirt ein Bewusstsein, welches die mathematische Zeit zum Inhalte hat, und welches das unserige so in sich fasst, dass dasselbe ein unvollkommenes Wahrnehmen der mathematischen Zeit ist, oder, was dasselbe heisst, die empirische Zeit zum Inhalte hat.

In der meinen „Unsersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie" einverleibten Abhandlung „Die Gegenstände der Wahrnehmung und die Dinge an sich" habe ich die Unvollkommenheit der Wahrnehmung, die wir von der Zeit haben, verkannt. Ich habe daselbst aber einen anderen von der Gewissheit des Ansichseins der Zeit ausgehenden Beweis für das Dasein eines das unserige in sich fassenden Bewusstseins aufgestellt, der mir auch jetzt noch richtig zu sein scheint, und den ich deshalb hier wiederhole. Statt auf unsere Unfähigkeit, die Zeit so wahrzunehmen, wie wir sie denken müssen, nämlich als ins Unendliche theilbar, beruft sich derselbe auf eine Annahme, für die zwar unsere Vernunft sich verpflichtet fühlt einen Beweis zu suchen, an deren Wahrheit aber noch nie ein vernünftiger Mensch im Ernste gezweifelt hat, die Annahme, dass das eigene Ich nicht das einzige an sich existirende Ding sei, sondern dass es mindestens noch andere bewusste Wesen gebe. Hat, so schliesst er, mein Sein in der Zeit, obwohl es, gleich dem Sein im Raume, ein Wahrgenommen-werden ist, doch, ungleich dem Sein im Raume, transscendentale Realität, so existiren alle Dinge von trans-

scendentaler Realität oder doch mindestens, was voraussetzen zu dürfen hier genügt, alle an sich existirenden bewussten Wesen so zu sagen in demselben Exemplare der Zeit, in welchem ich selbst existire; eine und dieselbe unendliche Zeit fasst dann alle Zustände aller an sich existirenden Dinge oder doch aller bewussten Wesen in sich; es gibt dann keinen Zeitpunkt in dem Dasein eines bewussten Wesens ausser mir, der nicht entweder mit dem meines gegenwärtigen Daseins oder mit einem früheren oder mit einem späteren identisch wäre. So nun könnte es sich nicht verhalten, wenn das Sein der von mir wahrgenommenen Zeit lediglich in ihrem Wahrgenommen-werden durch mich bestände, denn in der Zeit, die ich wahrnehme, ist oder geschieht nur solches, was ich wahrnehme, und zu dem von mir Wahrgenommenen gehört kein anderes Ansichsein als das meines Ich, und kein anderes im transscendentalen Sinne reales Geschehen als meine Bewusstseinsvorgänge. Andererseits ist aber doch die Eine unendliche Zeit, in der alles ist und geschieht, und mit ihr alles, was in ihr ist und geschieht, an ein Wahrgenommenwerden gebunden. Es muss folglich ein Bewusstsein geben, welches alle bewussten Wesen als in derselben Zeit seiende wahrnimmt. Dass alle Dinge, deren Sein eine Dauer hat, in einem und demselben Exemplare der Zeit sind, dass also jede Veränderung eines solchen Dinges nicht nur zu jeder Veränderung seiner selbst sondern auch zu jeder in einem anderen Dinge stattfindenden entweder in dem Verhälnisse der Simultaneität oder in dem der Succession oder in dem theilweiser Simultaneität und theilweiser Succesion steht, — das kann der Idealist, der einerseits der Zeit transscendentale Realität zugesteht, andererseits die Nothwendigkeit des Wahrgenommen-werdens oder Erscheinens für sie behauptet, nicht anders denken, als indem er das Sein der Zeit ihrem Wahrgenommen-werden durch ein Wesen, welches nicht bloss wie wir eines von den an sich in der Zeit existirenden Dingen sondern alle wahrnimmt, gleichsetzt.

Dritter Theil.

Der Begriff des Seins.

I.

Jedes Seiende ist ein ohne Rest Vorstellbares, also eine Bestimmtheit oder Qualität. Der Begriff des Substrates der Bestimmtheiten eines Dinges widerspricht sich. Zu keinem Seienden gehört eine Bestimmtheit, die in der blossen Abwesenheit einer gewissen anderen bestände.

Die Aufgabe, die sich unsere an die Lehre des Cartesius von der unmittelbaren Gewissheit des eigenen Daseins und der Ungewissheit des Daseins der Aussenwelt anknüpfenden Betrachtungen gestellt hatten, den Anspruch der Objecte unseres Wahrnehmens auf den Rang unabhängig von unserem Wahrnehmen daseiender Dinge zu prüfen, oder, mit Schopenhauer zu reden, die Durchschnittslinie zwischen dem Realen als dem Objectiven, von unseren Vorstellungen Unabhängigen, und dem Idealen als dem nur in unseren Vorstellungen Gegebenen zu ziehen, weist uns auf eine allgemeinere hin, von deren Bearbeitung wir erwarten dürfen, dass sie auch der Klarheit und der Festigkeit unserer bisherigen Ergebnisse zu Gute kommen werde, auf die Aufgabe, uns den Begriff des Daseins klar zu machen und durch Beseitigung der ihm anhaftenden Schwierigkeiten zu entwickeln, die Beschaffenheit, die ein Ding haben müsse, um dasein zu können, und die des alle daseienden Dinge in sich fassenden Ganzen als solchen zu ermitteln, und die Beziehung, in der die uns erscheinende Welt zu der wirklich daseienden stehe, zu bestimmen.

Die Betrachtung des Begriffes des Seienden oder Daseienden oder Existirenden (diese Wörter im ursprünglichen Sinne, dem Sinne des Ansichseienden oder transscendentale Realität Besitzenden genommen) kann zunächst feststellen, dass jedes Existirende ein den Inhalt eines Vorstellens, wenngleich nicht des unserigen, zu bilden Geeignetes ist, ein, wenn auch nicht für unser beschränktes Vorstellungsvermögen, Vorstellbares, und näher ein ohne Rest Vorstellbares, also etwas, was wir, sofern es zum Prädicate eines Urtheils gemacht werden kann, als eine Beschaffenheit, eine Qualität, eine Bestimmtheit bezeichnen. Denn alles Existirende ist ein Etwas, ein Existirendes aber, zu welchem nichts gehörte, was einem Vorstellen zum Inhalte dienen könnte, wäre nicht ein Etwas sondern ein Nichts; und auch alles, was in einem Existirenden enthalten ist, ist ein Etwas, ein in einem Existirenden Enthaltenes aber, welches von ihm übrig bliebe, wenn man von ihm alle seine Bestimmtheiten hinwegdächte, wäre wiederum nicht ein Etwas sondern ein Nichts. Ein Existirendes, welches den Gegenstand eines Urtheils zu bilden geeignet ist, ist freilich mehr als jede der Bestimmtheiten, die von ihm prädicirt werden können, denn ein Prädicat kann nicht selbst das Subject sein, dessen Prädicat es ist, es giebt keine tautologischen Urtheile, aber was ein Subject mehr ist als jedes seiner Prädicate, ist nicht ein allem Vorstellbaren entgegengesetzes Substrat seiner Bestimmtheiten, sondern selbst wieder eine einfache oder eine zusammengesetzte Bestimmtheit (vergl. o. 1, 3). Obwohl z. B. ein Dreieck in der Gesammtheit seiner Bestimmtheiten aufgeht, kann es doch zum Gegenstande eines Urtheils gemacht werden.

Es darf noch hinzugefügt werden, dass eine Bestimmtheit, die in der blossen Abwesenheit einer gewissen anderen bestände, weder für sich existiren noch zu einem für sich Existirenden gehören könnte. Jedes Existirende ist ein Positives, und nichts Negatives ist in ihm enthalten. Ein Nega-

tives wäre wieder ein Etwas, welches ein Nichts wäre. Ein existirendes Ding kann allerdings zum Gegenstande verneinender Urtheile gemacht werden, aber ein verneinendes Urtheil „S ist nicht P“ schreibt nicht seinem Gegenstande eine negative Bestimmtheit non-P zu, sondern erklärt die Prädicirung der positiven Bestimmtheit P von S, also, wenn man ein Urtheil schon darum, weil es nicht verneinend ist, bejahend nennen will, das bejahende Urtheil „S ist P“ für unrichtig, und ist entgegengesetzt dem im engeren Sinne des Wortes bejahenden Urtheil „S ist icht (in der That) P“, welches die blosse Prädicirung der Bestimmtheit P von dem Dinge S für richtig erklärt.

II.

Die Bestimmtheiten sind theils allgemein theils singulär, und theils unvollständig theils vollständig. Der Begriff des Dinges ist einerlei mit dem der einerseits singulären, andererseits vollständigen Bestimmtheit. Eine Bestimmtheit kann nicht anders existiren denn als Bestimmtheit eines existirenden Dinges.

An die Unterordnung des Begriffs des Existirenden unter den des positiv und ohne Rest Vorstellbaren lässt sich eine Unterscheidung zweier Arten von Bestimmtheiten knüpfen, welche die Weise, eine Bestimmtheit zu sein, und mittels dieser die Weise des Existirens betrifft, — die Unterscheidung derjenigen Bestimmtheiten, die Dinge, und derjenigen, die nicht Dinge sind.

Um den Sinn dieser Unterscheidung darzulegen, muss ich zuvor an einige Arten des Enthaltenseins eines Vorgestellten in einem anderen, auf die schon früher (I, 8) hingewiesen wurde, erinnern.

Erstens können sich zwei Vorstellungsinhalte so zu einander verhalten, dass sie an sich (objectiv oder materiell oder der Sache nach) identisch, als Vorstellungsinhalte (subjectiv oder formell oder der Auffassung nach) aber verschieden sind, dass m. a. W. jede in der anderen implicite enthalten ist. Als Beispiele wurden früher angeführt die

Eigenschaften einer Linie mn, vom Punkte m zum Punkte n, und von diesem zu jenem zu führen, die Dreiseitigkeit und die Dreiwinkeligkeit, das Bestehen aus 2×3 und das Bestehen aus $4 + 2$ Theilen.

Ein zweites Verhältnis ist das des Allgemeinen zum Besonderen. Das Allgemeine ist im Besonderen so enthalten, dass es zwar weniger ist als dieses, das Verhältnis des Enthaltenseins also hier nicht wie bei dem eben erwähnten der objectiven Identität ein wechselseitiges ist, aber doch das Besondere nicht in das Allgemeine und eine andere Bestimmtheit zerlegt werden kann. Es kann z. B. keine Bestimmtheit vorgestellt werden, durch deren Hinzufügung zum Inhalte der Vorstellung der Farbe man die der blauen oder der grünen oder der rothen Farbe erhielte, oder die übrig bliebe, wenn man aus dem Roth-sein das Farbig-sein wegliesse. Das nachher zu betrachtende Verhältnis zweier Vorstellungsinhalte, von denen der eine in der Verbindung des anderen mit einem dritten besteht, muss von demjenigen des Allgemeinen zum Besonderen unterschieden werden. Es verhält sich z. B. nicht wie das Allgemeine zum Besonderen die Dreieckigkeit zu der den gleichseitigen Dreiecken eigenen Vereinigung der Gleichseitigkeit mit der Dreieckigkeit; dagegen steht in diesem Verhältnisse der Inhalt der Vorstellung des Dreieckes als einer Figur mit drei Ecken und mit Seiten, die überhaupt in einem Grössenverhältnisse zu einander stehen, zu demjenigen der Vorstellung des gleichseitigen Dreieckes als einer Figur mit drei Ecken und mit Seiten, die in dem Grössenverhältnisse der Gleichheit zu einander stehen, denn nimmt man aus dem Grössenverhältnisse der Gleichheit das Grössenverhältnis überhaupt heraus, so bleibt von dem ersteren nichts übrig. Es ist hiernach für das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen nicht nothwendig, dass ein sogenanntes determinirendes Merkmal vorhanden sei; ein solches fehlt z. B. bei den Verhältnissen von Farbig und Blau, Blau und Hellblau, Grössenverhältnis über-

haupt und Gleichheit. Und wo ein determinirendes Merkmal vorhanden ist, erhält man das Besondere nicht dadurch, dass man jenes zum Allgemeinen hinzufügt. sondern dadurch dass man es an die Stelle eines im Allgemeinen enthaltenen Merkmals setzt, (z. B. die Gleichheit der Seiten an die Stelle des zu den Dreiecken überhaupt gehörenden Grössenverhältnisses der Seiten überhaupt), zu welchem es ohne determinirendes Merkmal im Verhältnisse des Besonderen zum Allgemeinen steht.

Aus der Verbindung der beiden eben beschriebenen Verhältnisse ergiebt sich ein drittes, welches durch die Symbole $\frac{A}{M\,B}$ und $\frac{A\,N}{B}$ vorgestellt werden kann: dasjenige Enthalten-sein einer Bestimmtheit A in einer Bestimmtheit B, welches vermittelt ist entweder durch eine Bestimmtheit M, die zu A im Verhältnisse des Besonderen zum Allgemeinen und zu B in demjenigen der bloss objectiven Identität, oder durch eine Bestimmtheit N, die zu B im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen und zu A in dem der bloss objectiven Identität steht, so dass A in M oder N in B explicite, und zwar A in B, aber nicht auch B in A implicite enthalten ist. Als Beispiel für dieses Verhältnis wurde früher (I, 8) das zwischen den Inhalten der Vorstellungen der geraden Zahl d. i. des Doppelten einer ganzen Zahl und der Summe von 5 und 3 bestehende angeführt. Zwischen dem Doppelten einer ganzen Zahl überhaupt (A) und der Summe von 5 und 3 (B) steht das Doppelte von 4 (M) in der Weise, dass es sich zum ersteren wie das Besondere zum Allgemeinen verhält und vom zweiten nur subjectiv unterscheidet, oder die Summe zweier ungeraden Zahlen überhaupt (N) in der Weise, dass sie sich von dem Doppelten einer ganzen Zahl (A) nur subjectiv unterscheidet und in der Summe von 5 und 3 (B) wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist.

Eine vierte Weise des Enthalten-seins eines Vorgestellten in einem anderen endlich bemerken wir, wenn wir uns zwei

objectiv identische und subjectiv verschiedene Bestimmtheiten a und b denken und dazu zwei Bestimmtheiten α und β, von denen die erste zu a, die zweite zu b im Verhältnisse des Besonderen zum Allgemeinen steht, sodass a in β und b in α, aber nicht auch β in a und α in b implicite enthalten ist, nämlich die Weise, auf die jede der beiden Bestimmtheiten α und β in ihrer Vereinigung enthalten ist. Um an das früher angeführte Beispiel zu erinnern, so sind die Bestimmtheiten, eine Figur mit Seiten (a) und eine Figur mit Winkeln (b) zu sein, objectiv identisch, die erste ist in der Gleichseitigkeit (α), die zweite in der Gleichwinkeligkeit (β) wie das Allgemeine im Besonderen enthalten, und in dem Verhältnisse, welches durch dieses Beispiel erläutert werden soll, steht sowohl die Gleichseitigkeit als auch die Gleichwinkeligkeit zu ihrer Vereinigung, die als die Regelmässigkeit eines n-Ecks bezeichnet zu werden pflegt. Von dieser Art ist auch das Verhältnis der Dreieckigkeit oder Dreiseitigkeit zu ihrer Verbindung mit der Gleichseitigkeit, welches oben von einem leicht mit ihm zu verwechselnden des Allgemeinen zum Besonderen unterschieden wurde; die Dreiseitigkeit verhält sich zu dem Haben einer Anzahl von Seiten überhaupt, und die Gleichseitigkeit zu dem Haben von Seiten, die überhaupt in einem Grössenverhältnisse zu einander stehen, wie das Besondere zum Allgemeinen, und die allgemeinen Eigenschaften, überhaupt eine Anzahl von Seiten zu haben, und Seiten, die überhaupt in einem Grössenverhältnisse stehen, zu haben, sind objectiv identisch.

Die Betrachtung des zweiten dieser Verhältnisse, desjenigen des Allgemeinen zum Besonderen, führt zur Unterscheidung zweier Arten von Bestimmtheiten: derjenigen, die zu anderen in diesem Verhältnisse stehen, und derjenigen, die es nicht thun, der allgemeinen und der singulären. Allgemein ist z. B. das Blausein überhaupt, singulär dasjenige Blausein, das ich an dem vor mir liegenden Blatte Papier bemerke, allgemein der Inhalt der Vorstellung der gleich-

seitigen Figur, singulär die Gleichseitigkeit, da sich zwar mancherlei gleichseitige Figuren, aber nicht mehrere Weisen, wie eine Figur gleichseitig sein kann, vorstellen lassen, da m. a. W. gleichseitige Figuren sich zwar hinsichtlich des Grössenverhältnisses ihrer Winkel und in anderen Hinsichten, aber nicht hinsichtlich der Weise, wie sie gleichseitig sind, unterscheiden können.

In analoger Weise ermöglicht das letzte der aufgezählten Verhältnisse die Unterscheidung zweier Arten von Bestimmtheiten, oder, wenn wir, was hier genügt, nur die singulären in Betracht ziehen, zweier Arten singulärer Bestimmtheiten: derjenigen, die zu anderen in diesem Verhältnisse stehen, und derjenigen, die dies nicht thun, der vollständigen und der unvollständigen, wie wir sie früher genannt haben. Eine unvollständige singuläre Bestimmtheit ist z. B. die Gleichseitigkeit, denn sie steht zur Gleichwinkeligkeit sowie zur Ungleichwinkeligkeit in dem Verhältnisse, dass es zwei objectiv identische, subjectiv verschiedene Bestimmtheiten, nämlich das Seiten-haben (a) und das Winkel-haben (b), giebt, deren eine in der Gleichseitigkeit (α), und deren andere in der Gleichwinkeligkeit (β), wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist. Dagegen würde eine vollständige singuläre Bestimmtheit die Vereinigung der Gleichseitigkeit mit der Gleichwinkeligkeit, also die Regelmässigkeit, sein, wenn keine Bestimmtheit vorgestellt werden könnte, die zu ihr wieder in demselben Verhältnisse stände, in welchem ihre Glieder, die Gleichseitigkeit und die Gleichwinkeligkeit, zu einander stehen.

Von der Bezeichnung Ding nun schliesse ich, in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauche, sowohl die allgemeinen als auch die unvollständigen Bestimmtheiten, und nur diese, aus. Ding, heisst mir also soviel wie Vollständige singuläre Bestimmtheit.

Die Unterscheidung der Dinge seienden und der nicht-Dinge seienden Bestimmtheiten betrifft hiernach das Ver—

hältnis, in welchem eine Bestimmtheit zu einer andern stehen kann. Sie betrifft damit aber auch die Weise des Vorgestelltwerdens einer Bestimmtheit oder ihre Weise, eine Bestimmtheit zu sein. Da nämlich eine Bestimmtheit, die zu einer anderen in dem Verhältnisse des Besonderen zum Allgemeinen steht, nicht in diese allgemeine und eine dritte zerlegt werden kann, so kann eine allgemeine Bestimmtheit nur so vorgestellt werden, dass ihr Enthaltensein in einer besonderen, die nicht wieder zu einer anderen im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen steht, also in einer singulären, mitvorgestellt wird; sie kann wegen ihrer Allgemeinheit nicht für sich vorgestellt werden, während bei einer singulären Vorstellung wenigstens ihre Singularität dem nicht im Wege steht. Denn es wäre ein sich widersprechender Gedanke, dass eine Bestimmtheit A, die für sich vorgestellt werden könne, in einer mehr als sie seienden Bestimmtheit B enthalten sei, und dass es doch keine Bestimmtheit gebe, die mit A zusammen B ausmache, z. B. dass das Farbigsein als eine für sich vorstellbare Bestimmtheit aus dem Blausein herausgehoben werden könne, ohne dass von dem letzteren etwas übrig bliebe. Und ebenso kann eine unvollständige singuläre Bestimmtheit α, wenn sie auch sonst durch nichts daran verhindert sein sollte, wegen ihrer Unvollständigkeit nicht für sich vorgestellt werden, sondern nur als enthalten in einer vollständigen. Denn angenommen, α könnte ohne ihre Vervollständigung durch eine andere Bestimmtheit β vorgestellt werden, so müsste die Bestimmtheit b, zu der β im Verhältnisse des Besonderen zum Allgemeinen steht, und die von der in α enthaltenen allgemeinen Bestimmtheit a nur subjectiv verschieden ist, ohne ihr Enthaltensein in β oder in irgend einer anderen singulären vorgestellt werden können, das aber ist, wie eben gezeigt wurde, unmöglich. Könnte z. B. die Gleichseitigkeit ohne ihre Vereinigung mit anderen singulären Bestimmtheiten, insbesondere mit einer bestimmten Weise des Winkelhabens (mit der Gleichwinkeligkeit oder

der Ungleichwinkeligkeit) vorgestellt werden, so müsste die in ihr implicite enthaltene allgemeine Bestimmtheit des Winkelhabens ohne ihr Enthaltensein in einer besonderen vorgestellt werden können.

Indem die Unterscheidung der Dinge seienden und der nicht Dinge seienden Bestimmtheiten die Weise des Vorgestellt-werdens einer Bestimmtheit oder ihre Weise, eine Bestimmtheit zu sein, betrifft, betrifft sie auch die Weise ihres Existirens. Kann nämlich eine allgemeine Bestimmtheit nicht anders denn als enthalten in einer singulären, und eine unvollständige nicht anders denn als enthalten in einer vollständigen vorgestellt werden, so kann auch eine allgemeine nur dann existiren, wenn eine singuläre, und eine unvollständige nur dann, wenn eine vollständige existirt, in der sie enthalten ist, oder die Existenz jeder nicht einerseits singulären andererseits vollständigen Bestimmtheit ist ihr Enthaltensein in einer existirenden sowohl singulären als auch vollständigen, also die Existenz jeder Bestimmtheit, die nicht selbst ein Ding ist, ihr Enthaltensein in einem existirenden Dinge. Denn da jedes Existirende ein vollkommen Vorstellbares ist, so müsste eine kein Ding seiende Bestimmtheit, die existirte, ohne zu einem existirenden Dinge zu gehören, auch vorgestellt werden können, ohne dass ein Ding, zu dem sie gehörte, mitvorgestellt würde.

Wenn wir daran festhalten, den Begriff des Dinges durch den der vollständigen singulären Bestimmtheit zu definiren, so kann kein Ding existiren, dessen Existenz in seinem Enthaltensein in einem Existirenden, das nicht wieder ein Ding wäre, bestände, so wie die Existenz einer allgemeinen Bestimmtheit in ihrem Enthaltensein in etwas, was nicht wieder eine allgemeine Bestimmtheit, und die Existenz einer unvollständigen in ihrem Enthaltensein in etwas, was nicht wieder eine unvollständige Bestimmtheit ist, besteht. Denn eine vollständige singuläre Bestimmtheit kann in nichts enthalten sein, was nicht ebenfalls eine vollständige singuläre Bestimmt-

heit, also ein Ding in nichts, was nicht ebenfalls ein Ding wäre. Da jedoch eine vollständige singuläre Bestimmtheit in einer anderen wiederum vollständigen und singulären enthalten sein kann, nämlich in der oben nicht in Betracht gezogenen Weise, dass sie zu ihr im Verhältnisse eines Theiles zum Ganzen steht, und da wenigstens nicht von vornherein die Möglichkeit verneint werden darf, dass ein als Theil eines Ganzen vorstellbares Ding nicht ohne sein Enthaltensein in diesem oder in einem andern Ganzen vorgestellt werden könne, so erhebt sich die Frage, ob nicht zwei Arten von Dingen zu unterscheiden seien: solche, die schlechthin für sich existirten, wie die Substanz Spinozas (Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat), und solche, deren Existenz in ihrer Zugehörigkeit zu einem schlechthin Existirenden bestände. Wir dürfen diese Frage indessen einstweilen bei Seite lassen, um zunächst zu versuchen, was sich vor ihrer Beantwortung über den Begriff des Existirens in seiner Beziehung auf Dinge, also über den Begriff des dinghaft Existirenden, ausmachen lässt.

III.

Die Existenz eines Dinges ist das, was ihm diejenige Unabhängigkeit vom Vorstellen verleiht, derzufolge alle es zum Gegenstande habenden Urtheile sich nach ihm richten können, oder jedes es zum Gegenstande habende Urtheil entweder, indem es mit ihm übereinstimmt, wahr, oder, indem es ihm widerstreitet, unwahr ist.

Die Beantwortung der Frage, worin das Existiren eines Dinges bestehe, kann ausgehen von der Bemerkung, dass wir die existirenden Dinge den bloss vorgestellten oder gedachten entgegensetzen. Jedes vorgestellte Ding gehört, inwiefern es vorgestelltes (Vorstellung) ist, mag es existiren oder nicht, zu dem Vorstellen, dessen Inhalt es ist, in der Weise, dass das letztere, indem es diesen Inhalt hat, ein anders bestimmtes Vorstellen, ein anderer modus cogitandi

ist, als jedes einen anderen Inhalt habende. Ein bloss vorgestelltes Ding steht zu dem Vorstellen, dessen Inhalt es ist, in keiner weiteren Beziehung, als dass es in dieser Weise zu ihm gehört, dass es erforderlich dazu ist, seine Eigenthümlichkeit zu bestimmen. Es bedarf mithin des Vorgestelltwerdens, ist etwas von demselben Abhängiges, durchaus der Selbständigkeit Entbehrendes. Dagegen meinen wir, wenn wir einem vorgestellten Dinge Dasein zuschreiben, dass es des Vorgestellt-werdens nicht bedürfe, sondern unserem Vorstellen als ein ebenso Selbständiges, wie dieses selbst ist, gegenüberstehe. Aber alles Bedürfen ist Bedürfen zu einem Zwecke, alle Abhängigkeit Abhängigkeit in irgend einer Hinsicht, alle Selbständigkeit Selbständigkeit in irgend einem Verhalten. Wozu nun bedürfen die bloss vorgestellten Dinge des Vorgestellt-werdens, die existirenden nicht? In Beziehung worauf sind jene vom Vorstellen unabhängig, diese nicht? Worin zeigt sich die Selbständigkeit der existirenden und die Unselbständigkeit der bloss vorgestellten Dinge? Offenbar wäre es unrichtig, diese Frage mit dem Hinweise wieder auf das Existiren zu beantworten. Wenn wir den Gegensatz der existirenden und der bloss vorgestellten Dinge, der uns zur Bestimmung des Begriffes der Existenz dienen sollte, als einen Gegensatz in der Weise des Existirens beschrieben, so würden wir ihn wieder aufheben und an seine Stelle den den Begriff der Existenz schon voraussetzenden zweier Arten der existirenden Dinge, der zu ihrer Existenz des Vorgestellt-werdens bedürfenden und der dazu des Vorgestellt-werdens nicht bedürfenden, der in solo intellectu und der in re existirenden setzen. Was wir damit meinen, wenn wir einem vorgestellten Dinge Existenz zuschreiben, ist nicht, dass es, um zu existiren, sondern dass es, um jede beliebige Bestimmtheit, die von ihm prädicirt werden mag, entweder zu haben oder nicht zu haben, nicht vorgestellt zu werden brauche, dass also die Urtheile, deren Gegenstand es sein könnte, entweder, indem sie sich nach ihm richten, mit ihm übereinstimmen und folg—

lich wahr seien, oder ihm widerstreiten und folglich unwahr seien. Zu einem bloss vorgestellten Dinge kann das urtheilende Denken nicht in diesem Verhältnisse stehen. Die Urtheile, die ein nicht existirendes Ding zum Gegenstande haben, können sich nicht nach ihrem Gegenstande richten, also nicht mit ihm übereinstimmen, und ebensowenig können sie ihm widerstreiten, sie sind daher weder wahr noch falsch. Nach der Vorstellung allerdings, die ich von einem Dinge habe, oder nach seinem Begriffe kann sich mein urtheilendes Denken auch dann richten, wenn dieses Ding nicht existirt, aber ein Urtheil, welches, indem es mit dem Begriffe eines nicht existirenden Dinges übereinstimmt, wahr oder, indem es demselben widerstreitet, unwahr ist, hat zum Gegenstande eben diesen Begriff, der in dem Augenblicke, in welchem ich urtheile, ein nicht bloss vorgestellter sondern auch existirender modus cogitandi ist, nicht das seinen Gegenstand bildende nicht existirende Ding. Z. B. wenn der Raum, wie der Idealismus behauptet, ein blosses Phänomen ist, also auch keine Dreiecke im eigentlichen Sinne des Wortes existiren, so ist das Urtheil, welches in dem Satze „Alle gleichseitigen Dreiecke sind gleichwinkelig" seinen adäquaten Ausdruck findet, weder wahr noch unwahr, wahr ist jedoch auf alle Fälle, dass die Vorstellung des gleichseitigen Dreiecks die des gleichwinkeligen implicite enthält, und dass daher die Existenz eines gleichseitigen Dreieckes Existenz eines gleichwinkeligen sein würde.

Es soll hiermit nicht etwa der zuerst festgestellten Bestimmung zum Begriffe des Existirenden, dass jedes Existirende ein Vorstellbares sei, die weitere hinzugefügt werden, dass jedes dinghaft Existirende auch den Gegenstand eines Urtheils zu bilden geeignet sei. Denn auch in dem Falle, dass die letztere unrichtig sein sollte, dürften wir doch den Begriff des dinghaft Existirenden durch die Bedeutung erklären, die das Existiren für ein Ding hat, welches zum Gegenstande eines Urtheils dienen kann, indem wir sagten, es sei das-

jenige, was einem möglichen Urtheilsgegenstande, der in dem angegebenen Sinne vom Denken unabhängig sei, diese Unabhängigkeit verleihe.

IV.

Die von der Bestimmung des Begriffes der Existenz vorausgesetzte Möglichkeit mit ihrem Gegenstande übereinstimmender oder ihm widerstreitender Urtheile bedarf der Erklärung.

Die vorstehende Kennzeichnung des Begriffes der Existenz setzte voraus, dass ein singuläres Urtheil, d. i. ein Urtheil über ein bestimmtes einzelnes Ding, mit seinem Gegenstande übereinstimmen und somit wahr sein oder seinem Gegenstande widerstreiten und somit unwahr sein könne. Die Möglichkeit dieser beiden Verhältnisse bedarf aber einer Erklärung. Ein Urtheil nämlich scheint zu seinem Gegenstande nur dadurch in dem Verhältnisse der Uebereinstimmung oder des Widerstreites stehen zu können, dass es mit dem constituirenden Inhalte seiner Subjectsvorstellung übereinstimmt oder ihm widerstreitet (wenn unter dem constituirenden Inhalte der Vorstellung eines Gegenstandes S diejenige einfache oder zusammengesetzte Bestimmtheit verstanden wird, durch die S für den Vorstellenden und Urtheilenden erst dieser besondere, von allen anderen verschiedene Gegenstand ist, die also auf die Frage, was für ein Ding der Vorstellende mit dem Wort meine, durch das er seine Vorstellung bezeichnet habe, anzugeben wäre). Mit dem constituirenden Inhalte seiner Subjectsvorstellung nun, scheint es weiter, kann ein Urtheil nur dadurch übereinstimmen, dass es ihn selbst oder eine der Bestimmtheiten, in die er zerlegt werden kann, von ihm bejaht, und nur dadurch scheint es ihm widerstreiten zu können, dass es ihn selbst oder einen seiner Bestandtheile von ihm verneint. Allein in dieser Weise mit dem constituirenden Inhalte ihrer Subjectsvorstellung und ihrem Gegenstande übereinstimmende oder ihm widerstreitende Urtheile sind unmöglich. Sowohl der Begriff des tautologischen (einer der beiden For-

meln „Das A-Seiende ist A", „Das A- und B-Seiende ist B" entsprechenden) als auch des enantiologischen (einer der beiden Formeln „Das A Seiende ist nicht A", „Das A- und B-Seiende ist nicht B" entsprechenden) Urtheils enthält einen Widerspruch. Denn das im engeren Sinne des Wortes bejahende Urtheil „S ist (icht) P" bestätigt die Prädicirung der Bestimmtheit P von dem Dinge S, erklärt sie für wahr, und das verneinende Urtheil „S ist nicht P" verwirft eine Prädicirung, erklärt sie für unwahr (vergl. o. III, 1), es ist aber das Wesen der Prädicirung, dem constituirenden Inhalte ihrer Subjectsvorstellung etwas hinzuzufügen, die blosse Wiederholung des constituirenden Inhaltes oder einer der Bestimmtheiten, aus denen er zusammengesetzt ist, in der Form der Prädicirung ist sinnlos. Es scheint demnach, dass die Begriffe der Uebereinstimmung und des Widerstreites gar nicht auf das Verhältnis eines Urtheils zu seinem Gegenstande bezogen werden können, und ebensowenig mithin die Begriffe der Wahrheit und der Unwahrheit, wenn dieselben durch die der Uebereinstimmung und des Widerstreites eines Urtheils in Beziehung auf ihren Gegenstand definirt werden, auf Urtheile. Und wenn dem in der That so sein sollte, so hätten wir über den Begriff der Existenz gar nichts bestimmt, als wir ihn dem Begriffe dessen gleichsetzten, was einem Dinge jene Unabhängigkeit vom Vorstellen verleihe, die darin bestehe, dass jedes es zum Gegenstande habende Urtheil entweder mit ihm übereinstimme oder ihm widerstreite.

Mit Unrecht würde dieser skeptischen Ueberlegung entgegengehalten werden, sie übersehe die Möglichkeit, dass ein Ding nicht in der Bestimmtheit, die den constituirenden Inhalt seiner Vorstellung bilde, aufgehe, sondern mit derselben noch eine oder mehrere andere verbinde. Allerdings würde das Urtheil „S ist P", welches von einem Dinge eine Bestimmtheit bejahte, die es ausser der seine Vorstellung constituirenden besässe, mit demselben übereinstimmen, und ein anderes „S ist nicht P", welches von einem Dinge eine solche

Bestimmtheit verneinte, ihm widerstreiten, und weiter angenommen, eine zu dem constituirenden Inhalte einer Vorstellung hinzukommende Bestimmtheit P des vorgestellten Dinges S schliesse eine gewisse andere Bestimmtheit Q von diesem Dinge aus, so würde zu dem Dinge S in dem Verhältnisse der Uebereinstimmung auch ein verneinendes Urtheil, nämlich „S ist nicht Q", und in dem des Widerstreites auch ein bejahendes, nämlich „S ist Q", stehen, allein eben gegen die Möglichkeit, dass ein Ding S eine Bestimmtheit P habe, die nicht zum constituirenden Inhalte seiner Vorstellung gehört, richtet sich der Zweifel. Dass P zu der die Vorstellung des Dinges S constituirenden Bestimmtheit hinzukomme, würde nichts anderes heissen, als dass P von S zu bejahen sei, also dass das Urtheil „S ist P" mit seinem Gegenstande übereinstimme, aber wie anders kann es mit seinem Gegenstande übereinstimmen, als indem es mit seiner Subjectsvorstellung, inwieweit dieselbe durch ihren Inhalt ihren Gegenstand völlig bestimmt, übereinstimmt, und wie anders kann es mit seiner Subjectsvorstellung hinsichtlich ihres constituirenden Inhaltes übereinstimmen als durch die Identität seines Prädicates mit diesem Inhalte oder einem Bestandtheile desselben?

V.

Die Möglichkeit analytischer Urtheile, die nicht tautologisch, und sich widersprechender, die nicht enantiologisch sind. Jedes Urtheil über ein existirendes Ding ist wahr, wenn es analytisch ist, und unwahr, wenn es sich widerspricht. (Principien der Identität und des Widerspruchs).

Erwägen wir zuerst die Meinung, dass ein Urtheil, um mit dem constituirenden Inhalte seiner Subjectsvorstellung übereinzustimmen, tautologisch sein müsste, so brauchen wir uns, um ihre Unrichtigkeit zu erkennen, nur daran zu erinnern, dass nicht bloss explicite sondern auch implicite ein Vorgestelles A in einem Vorgestellten B enthalten sein kann, sei es, dass A objectiv mit B identisch und subjectiv davon verschieden ist, wo dann auch B implicite in A enthalten ist,

sei es, dass es eine Bestimmtheit M giebt, zu der A im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besondern, und die zu B in dem Verhältnisse bloss subjectiver Verschiedenheit steht, oder eine Bestimmtheit N, von der sich A nur subjectiv unterscheidet, und die in B wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist (vergl. o. III, 2). So ist, nach früher angeführten Beispielen, die Dreiwinkeligkeit in der Dreiseitigkeit und diese in jener implicite enthalten, und ebenso, nur dass hier nicht auch das umgekehrte Verhältnis besteht, der Inhalt des Begriffes der Zahl, die doppelt so gross als eine ganze Zahl ist, in dem des Begriffes der Summe von 5 und 3, weil die Zahl 8 einerseits das doppelte einer ganzen Zahl und anderseits mit $5 + 3$ objectiv identisch ist, oder auch, weil der Begriff der Zahl, welche gleich der Summe zweier ungeraden Zahlen ist, mit dem der Zahl, welche das doppelte einer ganzen Zahl ist, objectiv identisch und dem der Summe von 5 und 3 übergeordnet ist. Dass in der That diese Art des Enthaltenseins eines Vorstellungsinhaltes in einem anderen die Möglichkeit von Urtheilen erklärt, die mit dem constituirenden Inhalte ihrer Subjectsvorstellung übereinstimmen, sieht man ohne weiteres. Ist das Prädicat P in dem constituirenden Inhalte der Subjectsvorstellung S nur implicite enthalten, so ist der Satz „S ist P" keine Tautologie, wie es der Fall wäre, wenn P in S explicite enthalten wäre (so wie z. B. das Farbigsein in dem Blausein oder der Inhalt des Begriffes der ganzen Zahl in dem der Zahl), sondern der Ausdruck eines wirklichen Urtheils, und da doch P in S überhaupt enthalten ist, so stimmt dieses wirkliche Urtheil mit dem constituirenden Inhalte seiner Subjectsvorstellung überein.

Ebenso einfach erklärt ein anderes (in den bisherigen Erörterungen noch nicht erwähntes) Verhältnis zweier Vorstellungsinhalte die Möglichkeit von Urtheilen, die zu dem constituirenden Inhalte ihrer Subjectsvorstellung in dem Verhältnisse des Widerstreites stehen, nämlich dasjenige, welches selbst als Widerstreit bezeichnet werden mag und zwischen

zwei Bestimmtheiten dann besteht, wenn durch ihre blosse Vergleichung erkannt werden kann, dass sie nicht zu derselben dritten in dem oben erörterten Verhältnisse der unvollständigen zur vollständigen stehen, oder, was dasselbe ist, dass kein Vorstellungsvermögen ihre Vereinigung zu Bestimmtheiten desselben Dinges zu vollziehen im Stande sein würde, dass also jede die andere von jedem Dinge, dem sie zukommt, ausschliesst, wie dies z. B. bezüglich der Dreiseitigkeit und der Vierseitigkeit oder auch der Vierwinkeligkeit, der Geradlinigkeit und der Krummlinigkeit, der Länge von 2×3 Metern und der von $2 + 3$ Metern, der blauen Farbe und der rothen, dem Ruhen und dem Sich-bewegen eines Punktes im absoluten Raume der Fall ist. Denn wenn dem constituirenden Inhalte der Subjectsvorstellung S das Prädicat P widerstreitet, so widerstreitet ihm auch das Urtheil „S ist P", obwohl es nicht enantiologisch ist.

Ein Urtheil, welches mit dem constituirenden Inhalte seiner Subjectsvorstellung in der angegebenen Weise übereinstimmt, kurz, welches analytisch ist, braucht darum noch nicht wahr, und ein Urtheil, welches dem constituirenden Inhalte seiner Subjectsvorstellung widerstreitet, kurz, welches sich widerspricht, braucht darum noch nicht unwahr zu sein, denn um wahr zu sein, muss ein Urtheil auch mit seinem Gegenstande übereinstimmen, und um unwahr zu sein, muss es auch seinem Gegenstande widerstreiten, mit seinem Gegenstande aber übereinstimmen oder ihm widerstreiten kann ein Urtheil nur dann, wenn derselbe existirt. In dem constituirenden Inhalte der Vorstellung eines Dinges kann eine Bestimmtheit implicite enthalten sein, und von einem Dinge kann daher eine Bestimmtheit in einem analytischen Urtheile prädicirt werden, wenn auch dieses Ding nicht existirt; desgleichen kann dem constituirenden Inhalte einer Vorstellung eine Bestimmtheit widerstreiten, kann also ein vorgestelltes Ding zum Gegenstande eines sich widersprechenden Urtheil gemacht werden, ohne zu existiren; aber nur dann, wenn ein

vorgestelltes Ding existirt, sind die es zum Gegenstande habenden analytischen Urtheile wahr und die es zum Gegenstande habenden sich widersprechenden unwahr. Diese Bedingung für das Wahrsein eines analytischen und das Unwahrsein eines sich widersprechenden Urtheils ist nicht bloss unerlässlich sondern auch ausreichend. Ein unwahres analytisches Urtheil über ein existirendes Ding würde als analytisches mit diesem Dinge übereinstimmen und als unwahres ihm widerstreiten, und ein wahres sich widersprechendes Urtheil über ein existirendes Ding würde als sich widersprechendes diesem Dinge widerstreiten und als wahres mit ihm übereinstimmen, ein existirendes Ding aber ist seinem Begriffe nach ein solches, welches den Gegenstand keines Urtheils bilden kann, das nicht entweder mit ihm übereinstimmte oder ihm widerstritte, entweder wahr oder unwahr wäre. Existirte z. B. ein gleichseitiges Dreieck, welches nicht spitzwinkelig wäre, so wäre, da die Spitzwinkeligkeit implicite in der Gleichseitigkeit enthalten ist, die Prädicirung derselben von ihm sowohl wahr als auch unwahr, es existirte also etwas, was zwar zum Gegenstande eines Urtheils gemacht werden könnte, dem Denken aber nicht die Möglichkeit gewährte, sich in allen seinen es zum Gegenstande habenden Urtheilen nach ihm zu richten, und das hiesse soviel wie, dass etwas existirte, was nicht existirte; und ebenso verhielte es sich, wenn ein gleichseitiges Dreieck existirte, welches rechtwinkelig wäre.

Aus der Begriffsbestimmung, dass die Existenz eines Dinges, welches dem urtheilenden Denken zum Gegenstande dienen könne, darin bestehe, dass jedes es zum Gegenstande habende Urtheil entweder mit ihm übereinstimme oder ihm widerstreite, entweder wahr oder unwahr sei, folgen hiernach die unter den Namen der Principien der Identität und des Widerspruchs bekannten Sätze: „Wenn ein Ding existirt, so ist jedes es zum Gegenstande habende bejahende analytische Urtheil wahr“ oder „Keinem existirenden Dinge

kann eine Bestimmtheit fehlen, die in dem constituirenden Inhalte seiner Vorstellung (seinem Begriffe) implicite enthalten ist" und „Wenn ein Ding existirt, so ist jedes es zum Gegenstande habende bejahende sich widersprechende Urtheil unwahr" oder „Keinem existirenden Dinge kann eine Bestimmtheit zukommen, die dem constituirenden Inhalte seiner Vorstellung (seinem Begriffe) widerstreitet."

Eines eigentlichen Beweises sind die Principien der Identität und des Widerspruchs nicht fähig. Es kann nur, wie dies eben geschehen ist, gezeigt werden, dass dieselben sich auf die blosse Betrachtung der Begriffe der Existenz, der Wahrheit und der Unwahrheit gründende Urtheile über das urtheilende Denken, somit selbst analytische Urteile über ein Existirendes sind, und dass also das vom Principe der Identität aufgestellte Kriterium für sie selbst zutrifft. Dies genügt aber auch, denn sobald wir den analytischen Charakter eines Urtheils und die Existenz seines Gegenstandes erkannt haben, ist es uns vollkommen evident.

Die in Rede stehenden Principien lehren uns nichts über die Natur der existirenden Dinge. Sie geben nicht nur keine Bestimmtheit der existirenden Dinge an, die materiell oder der Sache nach vom Existiren oder vom Ding-sein verschieden, sondern auch keine, die implicite im Existiren oder im Ding-sein enthalten wäre. Sie fügen nur der Definition, nach der wir unter Existiren dasjenige verstehen, was einem Vorstellbaren in dem Falle, dass es auch dem urtheilenden Denken zum Gegenstande dienen kann, die Bedeutung verleiht, dass jedes es zum Gegenstande habende Urtheil entweder mit ihm übereinstimmt oder ihm widerstreitet, also entweder wahr oder unwahr ist, — sie fügen nur dieser Definition die Erläuterung hinzu, dass ein Urtheil, dessen Gegenstand existire, wahr jedenfalls dann sei, wenn es analytisch sei, und unwahr jedenfalls dann, wenn es sich widersprèche, erläutern also den durch seine Beziehung zu den Begriffen der Wahrheit und der Unwahrheit festgestellten Begriff des existirenden Dinges dadurch, dass sie, das ein

ein Kriterium der Wahrheit, das andere ein solches der Unwahrheit angeben. Die Sätze, die ihnen einen solchen Ausdruck geben, als sagten sie etwas, nicht über den Begriff des existirenden Dinges, sondern über die existirenden Dinge selbst, etwa die Sätze „Jedes Ding ist alles, was es seinem Begriffe nach ist“ und „Kein Ding ist etwas, was es seinem Begriffe nach nicht ist“, sind, wenn sie wörtlich verstanden werden sollen, nicht Urtheile sondern Tautologien. Zu Erkenntnissen über die Dinge als solche können wir nur durch die Betrachtung ihrer selbst, soweit wir sie durch den allgemeinen Begriff des Dinges vor Augen haben, nicht durch Schlüsse aus der Verbindung dieses Begriffes mit den Definitionen anderer gelangen.

Zum Principe des Widerspruchs ist noch anzumerken, dass ihm zufolge in einem existirenden Dinge nicht nur zwischen einer constituirenden Bestimmtheit und einer zu den constituirenden hinzukommenden, einer ergänzenden, wie ich sie nennen will, sondern auch zwischen zwei Bestimmtheiten, die nicht beide zum constituirenden Inhalte seiner Vorstellung gehören, kein Widerstreit bestehen kann. Um sich erstens davon zu überzeugen, dass das Princip des Widerspruchs die Möglichkeit der Existenz eines vorgestellten Dinges auch dann verneint, wenn demselben zwei einander widerstreitende Bestimmtheiten, die beide zu den seine Vorstellung ergänzenden gehörten, zugeschrieben werden müssten, wolle man beachten, dass der Unterschied der constituirenden und der ergänzenden Bestimmtheiten eines Dinges ein relativer ist, denn von einem und demselben Dinge können mehrere (im Verhältnis der Aequipollenz zu einander stehende) Vorstellungen gebildet werden, die sich dadurch unterscheiden, dass eine Bestimmtheit, die in Bezug auf die eine constituirend ist, in Bezug auf die andere ergänzend ist. Wenn z. B. zum constituirenden Inhalte der Vorstellung des Dreieckes abc die Gleichseitigkeit gehört, und also in Bezug auf sie die in der Gleichseitigkeit implicite enthaltene Gleich-

winkeligkeit ergänzend ist, so kann dasselbe Dreieck auch durch eine Vorstellung vorgestellt werden, für die umgekehrt die Gleichwinkeligkeit die Bedeutung einer constituirenden und die Gleichseitigkeit die einer ergänzenden Bestimmtheit hat. Wenn demnach zwei in Bezug auf die Vorstellung V eines existirenden Dinges S ergänzende Bestimmtheiten P und Q einander widerstritten, so könnte von dem Dinge S eine andere Vorstellung W gebildet werden, zu deren constituirendem Inhalte P gehörte, während Q die Bedeutung einer ergänzenden behielte, und mithin bestände in dem existirenden Dinge S ein Widerstreit zwischen einer ergänzenden Bestimmtheit Q und einer constituirenden P, das aber ist nach dem Principe des Widerspruchs unmöglich. Dass zweitens das Princip des Widerspruchs auch auf den Fall zweier Bestimmtheiten, die beide zum constituirenden Inhalte einer Vorstellung gehören, Anwendung findet, ergiebt sich aus dem Begriffe des Dinges als einer vollständigen singulären Bestimmtheit. Da nämlich nur solche unvollständige Bestimmtheiten, die in dem oben (I, 8 und III, 2) beschriebenen Verhältnisse zu einander stehen, also einander nicht widerstreiten, zu einer vollständigen Bestimmtheit vereinigt sein können, so könnte, wenn zwischen zwei Bestimmtheiten eines Dinges ein Widerstreit bestände, höchstens eine von ihnen einen Bestandtheil der das Ding ausmachenden vollständigen bilden. Angenommen demnach, zum constituirenden Inhalte der Vorstellung V eines Dinges S gehörten zwei einander widerstreitende Bestimmtheiten a und b, so müsste dieses Ding auch durch eine Vorstellung W vorgestellt werden können, deren constituirender Inhalt durch die das Ding S ausmachende vollständige Bestimmtheit gebildet würde, zu deren constituirendem Inhalte also nur eine der beiden einander widerstreitenden Bestimmtheiten a und b gehörte, während die andere in Beziehung auf sie eine ergänzende wäre. Dass aber der Gegenstand einer solchen Vorstellung W existire, erklärt das Princip des Widerspruchs

für unmöglich. Es werde z. B. durch die Vorstellung V eine sowohl gerade als auch krumme Linie L in der Weise vorgestellt, dass das Geradesein und das Krummsein beide constituirende Merkmale bedeuten, es sei also die Meinung des Vorstellenden, dass die Vereinigung des Geradeseins und des Krummseins zu dem gehöre, wodurch sich L erst von allen anderen Linien unterscheide. Sobald nun der Vorstellende erkennt, dass Gerade und Krumm als Bestimmtheiten einer Linie einander widerstreiten, erkennt er auch, dass nicht beide zu der vollständigen Bestimmtheit gehören können, aus der die individuelle Wesenheit der Linie L bestehe, sondern dass eine von ihnen, etwa das Krummsein, zu jener vollständigen Bestimmtheit hinzukomme. Damit bildet er aber eine neue Vorstellung W von der Linie L, in Bezug auf welche das Geradesein eine constituirende und das Krummsein eine ergänzende Bestimmtheit ist. Und von dieser Vorstellung muss er zugeben, dass, wenn ihr Gegenstand existirte, von demselben ein sich widersprechendes Urtheil, nämlich das Urtheil, dass die gerade Linie L krumm sei, gelten würde, und dass also das Princip des Widerspruches verbiete, ihrem Gegenstande Existenz zuzuschreiben.

VI.

Jedes Accidens eines Dinges ist implicite in seiner Essenz enthalten, jede weder explicite noch implicite in der Essenz eines Dinges enthaltene Bestimmtheit widerstreitet derselben (Principien des zureichenden Grundes und der Repugnanz). Die Möglichkeit mit ihrem Gegenstande übereinstimmender oder ihm widerstreitender synthetischer Urtheile.

Gegen den Satz, der den Begriff der Existenz festlegen sollte, dass jedes Urtheil über ein existirendes Ding entweder mit diesem Dinge übereinstimme oder ihm widerstreite, erhob sich der Zweifel, ob denn überhaupt ein Urtheil in einem dieser beiden Verhältnisse zu seinem Gegenstande stehen könne. Um mit dem durch seine Subjectsvorstellung vorgestellten Dinge übereinzustimmen oder ihm zu widerstreiten, müsse, schien es, ein Urtheil mit dem constituirenden Inhalte

jener Vorstellung übereinstimmen oder ihm widerstreiten, diese Uebereinstimmung aber könne nur darin bestehen, dass das Urtheil eine zum constituirenden Inhalte seiner Subjectsvorstellung gehörende Bestimmtheit von seinem Gegenstande bejahe, und dieser Widerstreit nur darin, dass es eine solche Bestimmtheit verneine, die Uebereinstimmung also nur darin, dass das Urtheil tautologisch, der Widerstreit nur darin, dass es enantiologisch sei, während doch ein Urtheil weder das eine noch das andere sein könne. Der zweiten der beiden Voraussetzungen dieses Zweifels ist ihre Unrichtigkeit nachgewiesen worden. Da nicht bloss explicite sondern auch implicite eine Bestimmtheit in einer anderen enthalten sein kann, sind Urtheile möglich, die mit dem constituirenden Inhalte ihrer Subjectsvorstellung übereinstimmen, ohne tautologisch zu sein, bejahende analytische Urtheile, und da zwei Bestimmtheiten einander widerstreiten d. i. sich so zu einander verhalten können, dass die Unmöglichkeit ihrer Vereinigung in demselben Dinge aus ihren blossen Vorstellungen erkannt werden kann, sind bejahende, also nicht enantiologische Urtheile möglich, die dem constituirenden Inhalte ihrer Subjectsvorstellung widerstreiten, sich widersprechende Urtheile. Es bleibt nun noch, um mit dem Zweifel an der Möglichkeit mit ihrem Gegenstande übereinstimmender oder ihm widerstreitender Urtheile völlig abzurechnen, die Frage zu beantworten, ob, wie es nach der ersten Voraussetzung desselben der Fall sein müsste, alle mit ihrem Gegenstande übereinstimmenden Urtheile analytisch und alle ihrem Gegenstande widerstreitenden sich widersprechend sind, oder ob auch Urtheile, die von ihrem Gegenstande eine weder implicite in seinem Subjectsbegriffe enthaltene noch eine demselben widerstreitende Bestimmtheit bejahen oder verneinen, synthetische Urtheile, zu ihrem Gegenstande in einem jener Verhältnisse stehen können.

Sicherlich kann zu der vollständigen singulären Bestimmtheit, aus der ein Ding besteht, keine objectiv oder der

Sache nach von ihr und jedem ihrer Bestandtheile verschiedene Bestimmtheit in der Weise hinzukommen, dass sie eine Bestimmtheit dieses Dinges, dass also, wenn das letztere existirt, das sie von ihm bejahende Urtheil wahr wäre. Nennen wir die vollständige Bestimmtheit, aus der ein Ding besteht, gleichviel ob Beziehungen zu anderen Dingen zu ihr gehören oder nicht, seine individuelle Wesenheit oder Essenz, und diejenigen inneren und äusseren (in Beziehungen zu anderen Dingen bestehenden) Bestimmtheiten, die, seine Existenz vorausgesetzt, in mit ihm übereinstimmenden Urtheilen von ihm bejaht werden können, seine Accidentien, so ist jedes Accidens eines Dinges objectiv oder der Sache nach mit seiner Essenz oder einer seiner essentiellen Bestimmtheiten identisch und nur subjectiv oder der Auffassung nach von ihr verschieden, oder, was dasselbe heisst, implicite in seiner Essenz enthalten, so dass alle wahren bejahenden Urtheile, deren Subjectsvorstellung eine individuelle Essenz zum constituirenden Inhalte hat, analytisch sind. Oder wenn wir mit Leibniz und Wolff unter dem zureichenden Grunde dafür, dass einem Dinge ein gewisses Accidens zukommt, etwas verstehen, aus dessen Dasein begriffen werden kann, warum es sich so verhält, so ist die Essenz jedes existirenden Dinges der zureichende Grund seines ganzen Besitzes an Accidentien (vergl. o. I, 8). Aus anderen Erkenntnissen beweisen lässt sich dieser Satz, das Princip des zureichenden Grundes nach Leibnizens Bezeichnung, nicht, aber er ist auch ohne Beweis gewiss, denn er ist, wie die Principien der Identität und des Widerspruchs, ein primitives analytisches Urtheil. Man braucht, um das von ihm Behauptete einzusehen, nur das zwischen der Essenz eines Dinges und einem Accidens desselben bestehende Verhältnis (welches als Verhältnis der Essenz zum Accidens Subsistenz und als Verhältnis des Accidens zur Essenz Inhärenz genannt zu werden pflegt), soweit es uns mit der allen Prädicirungen einer Bestimmtheit von einem Dinge gemeinsamen Form als der zu

dieser Form gehörende Inhalt vor Augen steht, zu betrachten, gleichwie man die den Punkt a mit dem Punkt b verbindende Linie nur soweit, als man sie durch ihren blossen Begriff vor Augen hat, zu betrachten braucht, um einzusehen, dass sie auch den Punkt b mit dem Punkte a verbindet. Wenn man freilich mit Kant für analytisch nur diejenigen Urtheile gelten lassen will, die zu finden es gar keiner Betrachtung ihres Gegenstandes bedürfe, und in denen daher auch gar keine Erkenntnis ihres Gegenstandes enthalten sei, so gehört das Princip des zureichenden Grundes nicht zu ihnen, denn dann würde der Begriff des analytischen Urtheils mit demjenigen des tautologischen identisch sein, also alle wirklichen Urtheile ausschliessen. Das Problem, wie sich das Princip des zureichenden Grundes mit dem Glauben an das Dasein veränderlicher Dinge vereinigen lasse oder, wenn es denselben zu verwerfen nöthigen sollte, wie es möglich sei, ohne ihn auszukommen, kann in dem gegenwärtigen Zusammenhange, dem der Begriff der Veränderung noch fremd ist, nicht erörtert werden. Es ist aber zu erwarten, dass wir im weiteren Verlaufe unserer ontologischen Betrachtungen diesem Begriffe begegnen werden, und dann werden wir sein Verhältnis zu dem Principe des zureichenden Grundes untersuchen müssen.

Während das Prädicat jedes wahren bejahenden Urtheils, dessen Subjectsvorstellung durch eine individuelle Essenz constituirt wird, in dieser Essenz implicite enthalten ist, hat jedes wahre verneinende Urtheil dieser Art zum Prädicate eine der Essenz seines Gegenstandes widerstreitende Bestimmtheit, oder, was dasselbe ist, alle unwahren Urtheile dieser Art widersprechen sich. Denn jedes existirende Ding ist, wie oben (III, 1) festgestellt wurde, etwas ganz und gar Positives, zu keinem existirenden Dinge gehört eine Bestimmtheit, die in der blossen Abwesenheit einer gewissen Bestimmtheit bestände; eine Prädicirung „S ist P" könnte daher ihrem Gegenstande S nicht widerstreiten, wenn bloss P in S fehte, da dieses Fehlen nichts ist, was zu S gehörte,

sondern nur in der Weise kann „S ist P“ dem Dinge S widerstreiten, dass P der Essenz desselben widerstreitet; und da das verneinende Urtheil „S ist nicht P“ nur dann wahr ist, wenn die Prädicirung „S ist P“, die es für unwahr erklärt, wirklich unwahr ist, also ihrem Gegenstande widerstreitet, so ist auch „S ist nicht P“ nur dann wahr, wenn P der Essenz von S widerstreitet. Widerstritte P nicht der Essenz von S, so enthielte, da die blosse Abwesenheit von P nichts ist, was in S angetroffen werden könnte, S nichts, wodurch es die Verwerfung der Prädicirung „S ist P“, also das verneinende Urtheil „S ist nicht P“ forderte, es könnte daher von diesem Urtheile nicht gesagt werden, dass es sich nach seinem Gegenstande richte oder mit ihm übereinstimme, und so hätte es keinen Anspruch auf das Prädicat Wahr. Man kann diesen Satz, den ich das Princip der Repugnanz nenne, mit dem des zureichenden Grundes in den Ausdruck zusammenfassen: Alles, was von einem Dinge mit Wahrheit ausgesagt werden kann, gleichviel ob in einem bejahenden oder in einem verneinenden Urtheile, oder jeder in einem wahren Urtheile über ein Einzelding gedachte Sachverhalt hat seinen zureichenden Grund in der Essenz dieses Dinges.

Ungleich den Principien der Identität und des Widerspruchs sind diejenigen des zureichenden Grundes und der Repugnanz Erkenntnisse über die existirenden Dinge. Der Satz, dass jede Bestimmtheit, die zur Essenz eines gewissen Dinges im Verhältnisse der Inhärenz stehe, implicite in dieser Essenz enthalten sei, ist keine Tautologie, sondern ein wirkliches Urtheil, denn um seine Wahrheit einzusehen, genügt es nicht, sich den Begriff der zur Essenz eines Dinges im Verhältnisse der Inhärenz stehenden Bestimmtheit oder, was auf dasselbe hinauskommt, den Begriff der Inhärenz als des in jeder Prädicirung gedachten Verhältnisses dadurch klar zu machen, dass man die etwa explicite in ihm enthaltenen Merkmale aufzählt, sondern man muss seinen Gegenstand, das Verhältnis der Inhärenz, selbst betrachten, sowie man

die vom Punkte a zum Punkte b führende Linie selbst betrachten muss, um zu sehen, dass sie auch vom Punkte b zum Punkte a führt. Wenn aber jener Satz der Ausdruck eines wirklichen Urtheils über das Inhärenzverhältnis ist, so enthält er auch eine Erkenntnis über diejenigen Dinge, zu denen ein solches Verhältnis gehört. Und dieselbe Bewandtnis hat es mit dem Satze, dass jede Bestimmtheit, die einem gewissen Dinge nicht inhärirt, die also von ihm zu verneinen dieses Ding fordert, wenn es existirt, der Essenz desselben widerstreitet, nur dass man, um seine Wahrheit einzusehen, ausser dem Verhältnisse der Inhärenz die objective Bedeutung der Verneinung ins Auge fassen muss.

Zu der Unterscheidung der essentiellen und accidentellen Bestimmtheiten eines Dinges muss ich noch darauf aufmerksam machen, dass sie, gleich derjenigen der constituirenden und der ergänzenden (vergl. o III, 5), eine relative ist. Es können ja mehrere vollständige singuläre Bestimmtheiten der Sache nach identisch oder wechselseitig implicite in einander enthalten sein, und dann kann jeder von ihnen die Bedeutung der Essenz eines Dinges und jeder implicite in ihr enthaltenen die eines Accidens beigemessen werden. Weiss ich z. B. von einer Figur, dass sie ein gleichseitiges und dass sie ein gleichwinkeliges Dreieck ist, so steht es, da jede dieser beiden Eigenschaften implicite in der anderen enthalten ist, in meinem Belieben, die erstere zu den essentiellen und die letztere zu den accidentellen oder umgekehrt die letztere zu essentiellen und die erstere zu den accidentellen Bestimmtheiten dieser Figur zu rechnen.

Den Principien des zureichenden Grundes und der Repugnanz zufolge nun kommt es für die Frage nach der Möglichkeit synthetischer mit ihrem Gegenstande übereinstimmender oder ihm widerstreitender Urtheile lediglich darauf an, ob den constituirenden Inhalt einer ein Ding zum Gegenstande habenden Vorstellung zu bilden unter allen Umständen eine vollständige singuläre Bestimmtheit erfordert-

lich ist, oder ob eine unvollständige oder eine allgemeine dazu ausreichen kann. Wenn die Subjectsvorstellung eines Urtheils durch eine vollständige singuläre Bestimmtheit constituirt wird, so ist, da diese Bestimmtheit als die Essenz des vorgestellten Dinges betrachtet werden kann, nach jenen Principien sein Prädicat entweder implicite in dem constituirenden Inhalte seiner Subjectsvorstellung enthalten oder widerstreitet demselben, ist also das Urtheil entweder analytisch oder sich widersprechend; wenn dagegen dem constituirenden Inhalte der Subjectsvorstellung etwas dazu fehlt, eine vollständige singuläre Bestimmtheit zu sein, so kann das Prädicat in der Essenz des vorgestellten Dinges implicite enthalten sein oder ihr widerstreiten, ohne dass es auch in dem constituirenden Inhalte der Subjectsvorstellung implicite enthalten ist oder ihm widerstreitet, und kann mithin das Urtheil mit seinem Gegenstande übereinstimmen, ohne analytisch zu sein, und ihm widerstreiten, ohne einen Widerspruch zu enthalten. Es ist aber in der That möglich, dass eine Vorstellung, deren constituirender Inhalt nicht durch eine vollständige singuläre Bestimmtheit gebildet wird, dennoch ein bestimmtes Einzelding zum Gegenstande habe. Denn wenn ein existirendes Ding als ein existirendes von mir vorgestellt wird, so braucht meine Vorstellung, um Vorstellung dieses bestimmten Dinges zu sein, dasselbe nicht von allen anderen überhaupt vorstellbaren sondern nur von allen anderen existirenden zu unterscheiden, und dazu kann eine Bestimmtheit hinreichen, der etwas dazu fehlt, eine vollständige singuläre zu sein, da es möglich ist, dass von allen vorstellbaren Dingen, in deren Vorstellung jene Bestimmtheit enthalten ist, nur ein einziges existirt. So ist z. B. die Vorstellung der an der Mündung der Mosel liegenden Stadt, obwohl ihr Inhalt keine vollständige singuläre Bestimmtheit ist, doch Vorstellung eines bestimmten Dinges, da von allen vorstellbaren Städten, die in der zwar singulären aber unvollständigen Bestimmtheit, an der Mündung der Mosel zu liegen, übereinstimmen, nur Eine existirt.

VII.

Das Existiren ist die allgemeinste in der Essenz eines existirenden Dinges enthaltene Bestimmtheit. Alle übrigen sind besondere Weisen des Existirens (modi existendi,) die vollständigen vollständige, die unvollständigen unvollständige.

Fassen wir nunmehr das Verhältnis ins Auge, in welchem das Existiren eines Dinges zu dem, was dieses Ding ist, zu der Essenz und den Accidentien desselben, steht, so erkennen wir alsbald, dass das Erstere nicht zu dem Letzteren hinzukommt, sondern darin enthalten ist. Denn als dasjenige, was einem Dinge die früher (III, 3) beschriebene Unabhängigkeit vom Vorstellen verleiht, gehört das Existiren eines Dinges zu diesem Dinge, zu einem Dinge gehört aber nichts anderes als seine theils essentiellen theils accidentellen Bestimmtheiten. Angenommen auch, die Unabhängigkeit eines Dinges vom Vorstellen sei durch etwas von diesem Dinge Verschiedenes bedingt, so gehört doch die Beziehung, in der es zu diesem Bedingenden steht, zu ihm selbst, also zu seinen Bestimmtheiten, und sie ist es, was, sei es für sich allein, sei es in Verbindung mit einer inneren Bestimmtheit des Dinges, dem letzteren seine Unabhängigkeit vom Vorstellen verleiht, also dasjenige, worin sein Existiren besteht.

Weiter dürfen wir behaupten, dass das Existiren eines Dinges zum constituirenden Inhalte der Subjectsvorstellung jedes dieses Ding zum Gegenstande habenden Urtheils gehört, da jedes Urtheil mit seinem Gegenstande übereinstimmen will, und diese Uebereinstimmung nur dann möglich ist, wenn der Gegenstand existirt. Wir machen aber die Vorstellung eines Dinges zur Subjectsvorstellung eines Urtheils, zunächst eines nur im weiteren Sinne des Wortes bejahenden Urtheils, einer blossen Prädicirung, schon, sobald wir zwischen constituirenden und ergänzenden Bestimmtheiten dieses Dinges zu unterscheiden beginnen. Daher ist jede Vorstellung, durch die ein Ding als ein solches, dem noch andere Bestimmtheiten als die seine Vorstellung constituirenden

zukommen, vorgestellt wird, Vorstellung dieses Dinges als eines existirenden, mag es nun wirklich existiren oder nicht, und mag der Vorstellende an seine Existenz glauben oder nicht. Es könnte hiergegen eingewandt werden, dass doch wenigstens diejenigen Urtheile, die zum Inhalte das Dasein eines Dinges haben, nicht schon durch ihre blosse Subjectsvorstellung dieses Ding als ein daseiendes bestimmen können, da man, wenn man das Dasein von einem Dinge, zu dessen constituirendem Vorstellungsinhalte es gehöre, zu prädiciren versuche, eine Tautologie erhalte, Tautologien aber keine Urtheile seien, oder doch, wenn das Letztere bestritten werden sollte, die Urtheile, durch die wir ein Ding als daseiend denken, sicherlich nicht tautologisch seien. Allein es muss vielmehr umgekehrt geschlossen werden, dass, da zum constituirenden Inhalte der Subjectsvorstellung jedes Urtheils das Dasein gehöre, die Urtheile, die einem Dinge Dasein zuschreiben, nicht dieses Ding zum Subjecte und das Dasein zum Prädicate haben können, und die weitere Entwickelung des Begriffs des Daseins wird diesen Schluss bestätigen müssen, indem sie die Frage beantwortet, von welchem anderen Dinge als S wir welche andere Bestimmtheit als das Dasein prädiciren, wenn wir das Ding S als ein daseiendes denken.

Mit dem Verhältnisse der Existenz eines Dinges zu der Unterscheidung der die Vorstellung dieses Dinges constituirenden und der sie ergänzenden Bestimmtheiten ist zugleich dasjenige bestimmt, in welchem sie zu dem Gegensatze der essentiellen und der accidentellen Bestimmtheiten steht. Gehört nämlich die Existenz eines Dinges zum constituirenden Inhalte der Subjectsvorstellung jedes dasselbe zum Gegenstande habenden Urtheils, so ist sie in Beziehung auf keine der Vorstellungen, durch die dieses Ding vorgestellt werden kann, eine accidentelle, sondern in Beziehung auf jede eine essentielle Bestimmtheit. Die Existenz eines Dinges ist m. a. W. in seiner Essenz niemals implicite

sondern immer explicite enthalten, welche seiner Bestimmtheiten man auch als die seine Essenz bildenden betrachten mag. Jedes Urtheil bestimmt ja die Essenz seines Gegenstandes oder das, was sein Gegenstand schon als das Subject seiner Prädicate ist, durch den constituirenden Inhalt seiner Subjectsvorstellung, sodass in dem allerdings möglichen Falle, dass die Essenz nicht mit dem constituirenden Inhalte der Subjectsvorstellung, in Beziehung auf welche sie die Essenz dieses Dinges ist, identisch ist, sie ihn doch einschliesst.

Was endlich das Verhältnis betrifft, in welchem das Existiren eines Dinges zu den anderen essentiellen Bestimmtheiten desselben steht, so erkennen wir leicht, dass, wenn die Essenz eines Dinges aus mehreren unvollständigen singulären Bestimmtheiten (Bestimmtheiten, die sich so zu einander verhalten wie z. B. in einem gleichseitigen und gleichwinkeligen Vierecke die Gleichseitigkeit und die Gleichwinkeligkeit oder in einem gleichschenkeligen rechtwinkeligen Dreiecke die Gleichschenkeligkeit und die Rechtwinkeligkeit) zusammengesetzt ist, das Existiren nicht mit einer derselben identisch, sondern in jeder wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist (wie die Viereckigkeit, die insofern, als sie Haben von vier in irgend einem Grössenverhältnisse zu einander stehenden Seiten ist, im Haben von vier gleichen Seiten, und insofern, als sie Haben von vier in irgend einem Grössenverhältnisse stehenden Winkeln ist, im Haben von vier gleichen Winkeln), dass also die ganze Essenz eines existirenden Dinges eine vollständige, und jede der unvollständigen Bestimmtheiten, aus denen sie zusammengesetzt ist, eine unvollständige besondere Weise des Existirens ist. Denn die Unabhängigkeit vom Vorstellen, die der ganzen Essenz eines Dinges durch seine Existenz verliehen wird, ist Unabhängigkeit auch aller Bestimmtheiten, aus denen die Essenz zusammengesetzt ist, und wenn daher ein Ding existirt, so existiren auch alle seine essentiellen (und

mit ihnen alle seine accidentellen) Bestimmtheiten, existirt aber jede essentielle Bestimmtheit eines existirenden Dinges, so ist in jeder das Existiren wie das Allgemeine im Besonderen enthalten, oder ist jede eine sei es vollständige sei es unvollständige besondere Weise des Existirens.

Näher ist das Verhältnis, in welchem die Existenz eines Dinges zu dessen anderen essentiellen Bestimmtheiten steht, dahin zu bestimmen, dass von allen vollständigen Bestimmtheiten eines existirenden Dinges das Existiren die allgemeinste ist. Es folgt dies daraus, dass mit der Essenz eines Dinges alle in ihr enthaltenen allgemeineren Bestimmtheiten existiren, also in jeder allgemeineren das Existiren wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist.

VIII.

Wenn in der Essenz eines vorgestellten Dinges das Existiren explicite (wie das Allgemeine im Besonderen) enthalten ist, so existirt dasselbe wirklich. Folglich existirt jedes existiren könnende Ding, d. i. jedes, zwischen dessen Essenz und der Existenz kein Widerstreit besteht, wirklich. Es ist aber nicht jedes mögliche Ding d. i. jedes, zwischen dessen einander vervollständigenden Essentialien kein Widerstreit besteht, ein existiren könnendes. Das Dasein keines Dinges kann aus seinem blossen Begriffe erschlossen werden.

Dem Ergebnisse der vorstehenden Betrachtung über das Verhältnis, in welchem die Existenz eines Dinges zu dem, was dieses Ding ist, zu seinen essentiellen und accidentellen Bestimmtheiten, steht, kann der Ausdruck gegeben werden: Wenn ein Ding existirt, so ist in seiner Essenz, welcher der subjectiv verschiedenen, objectiv identischen vollständigen singulären Bestimmtheiten, durch die es vorgestellt werden kann, man dieselbe auch gleichsetze, sowie in jeder zu seiner Essenz gehörenden allgemeinen vollständigen Bestimmtheit seine Existenz wie das Allgemeine im Besonderen, also explicite enthalten. Es ist nun noch zu bemerken, dass dieser Satz auch umgekehrt werden darf. Wenn in der Essenz eines vorgestellten Dinges die Existenz wie das Allgemeine

im Besonderen enthalten ist, so existirt dieses Ding. Nicht jedes Ding, das wir als existirend, also als ein Ding, dessen Essenz zum Existiren im Verhältnisse des Besonderen zum Allgemeinen stehe, vorstellen, existirt wirklich, aber wenn wir von einem vorgestellten Dinge wissen, dass seine durch den constituirenden Inhalt seiner Vorstellung bestimmte Essenz wirklich zum Existiren im Verhältnisse des Besonderen zum Allgemeinen stehe, also wirklich eine besondere Weise des Existirens ist, so wissen wir auch, dass es wirklich existirt. Ein so beschaffenes Ding entspricht ja der einzigen Bedingung, an welche die Möglichkeit seines Existirens gebunden ist, und mithin brauchte, wenn es nicht existirte, nur noch etwas zu ihm d. i. zu seinen Essentialien und Accidentien hinzuzukommen, damit es ins Dasein träte, aber zu den Essentialien und Accidentien eines Dinges kann nichts mehr hinzukommen. Oder, um dies noch etwas anders auszudrücken: es würde zwischen dem zwar existiren könnenden, aber in Wirklichkeit nicht existirenden Dinge und einem ihm völlig gleichen, welches nicht bloss existiren könnte, sondern auch wirklich existirte, gar kein Unterschied bestehen, das aber ist ein Widerspruch, wenn, wie ausgemacht wurde, die Existenz eine Bestimmtheit der existirenden Dinge ist.

Aus dem hiermit bewiesenen Satze kann noch die Folgerung gezogen werden, dass ein vorgestelltes Ding wirklich existirt, wenn die Existenz seiner Essenz nicht widerstreitet. Denn da die Existenz nur wie das Allgemeine im Besonderen in der Essenz eines Dinges enthalten sein kann, so widerstreitet sie ihr, wenn sie nicht so in ihr enthalten ist, und ist so in ihr enthalten, wenn sie ihr nicht widerstreitet. Sagen wir demnach von einem Dinge, zwischen dessen Essenz und dem Existiren kein Widerstreit besteht, es könne existiren, so ist nicht bloss jedes existirende Ding ein existiren könnendes, sondern auch umgekehrt jedes existiren könnende ein wirklich existirendes. Von dem Existiren-können eines Dinges ist dann jedoch seine

Möglichkeit zu unterscheiden, wofern unter einem möglichen Dinge ein Vorgestelltes verstanden wird, welches dem Begriffe des Dinges entspricht, oder nicht bloss als ein Ding vorgestellt wird sondern wirklich ein Ding d. i. eine vollständige singuläre Bestimmtheit ist. Denn es gehört zwar zum Begriffe des Dinges, dass zwischen den einander vervollständigenden Essentialien eines Dinges, aber nicht, dass auch zwischen dem Existiren und der Essenz kein Widerstreit bestehe. Man darf daher aus der Gleichsetzung von Existiren und Existiren-können nicht schliessen, dass nicht bloss jedes existirende (wirkliche) Ding ein mögliches, sondern auch jedes mögliche ein existirendes (wirkliches) sei. Es wäre z. B. kein Widerspruch, die Realität des Raumes und mit ihr die Existenz von Dreiecken zu leugnen, und dabei einzuräumen, dass ein Dreieck ein mögliches Ding sei.

Die Behauptung, dass jedes vorgestellte Ding, welches nicht bloss als ein solches, in dessen Essenz die Existenz wie das Allgemeine im Besonderen enthalten sei, vorgestellt werde, sondern dessen Essenz wirklich zur Existenz in diesem Verhältnisse stehe, wirklich existire, meint nicht, dass man jemals aus einem Begriffe, der die vollständige Essenz eines Dinges zum Inhalte habe, auf das Dasein dieses Dinges schliessen könne. Ihr Sinn kann vielmehr nur der sein, dass die Essenz eines existirenden (an sich seienden) Dinges, wenn überhaupt jemals, jedenfalls nur dann Inhalt unseres Vorstellens sein könne, wenn in dem constituirenden Inhalte unserer Vorstellung das Existiren wie im Besonderen das Allgemeine enthalten, wenn uns also die Existenz des Dinges gegeben sei, oder dass eine Vorstellung, die zum Inhalte die Essenz eines wirklich existirenden Dinges hätte, Wahrnehmung dieses Dinges und seiner Existenz, und dass mithin der in einem Urtheile, welches einem so vorgestellten Dinge Dasein zuschriebe, gedachte Sachverhalt für den Vorstellenden eine Thatsache sein würde. Ob eine solche Vorstellung möglich ist, muss hier noch dahingestellt bleiben,

doch darf zur Erläuterung ihrer Beschreibung davon erinnert werden, dass wir nach Cartesius und Fichte in der blossen Vorstellung Ich schon die Erkenntnis der Existenz ihres Gegenstandes besitzen. Aus einem Begriffe, in dessen constituirendem Inhalte nicht das Dasein wie das Allgemeine im Besonderen, also explicite, enthalten, der also nicht, wie nach Cartesius und Fichte der Begriff des Ich, Wahrnehmung des Daseins seines Gegenstandes ist, dieses Dasein zu erkennen, ist schlechterdings unmöglich. Wir können durch die Betrachtung eines Begriffes erkennen, dass in seinem constituirenden Inhalte eine gewisse Bestimmtheit implicite enthalten sei, aber dies berechtigt uns noch nicht zu dem von seinem Gegenstande diese Bestimmtheit prädicirenden Urtheile, denn jedes Urtheil setzt, wie gezeigt wurde, schon das Dasein seines Gegenstandes voraus. Angenommen daher auch, das Dasein könnte in dem constituirenden Inhalte eines Begriffes implicite enthalten sein (was in Wahrheit nicht der Fall ist), so würden wir uns doch erst des Daseins des Gegenstandes dieses Begriffes vergewissern müssen, bevor wir aus ihm darauf schliessen dürften. Wäre z. B., wie der ontologische Beweis für das Dasein Gottes annimmt, in dem Begriffe des absolut vollkommenen Wesens das Dasein implicite enthalten, so dürften wir zwar schliessen, dass der Begriff des absolut vollkommenen Wesens Begriff eines daseienden Wesens sei, oder dass man, wenn man einem Wesen absolute Vollkommenheit zuschreibe, ihm folgerichtig auch Dasein zuschreiben müsse, aber dass es ein absolut vollkommenes Wesen mit der zu seinem Begriffe gehörenden Bestimmtheit Dasein gebe, würde uns dieser Begriff nicht verbürgen.

IX.

Auch nach Wolff ist das Existiren eine Bestimmtheit der existirenden Dinge, jedoch soll es nicht die allgemeinste in der Essenz jedes existirenden Dinges enthaltene sein, sondern in den möglichen Dingen zu der Essenz als ein complementum possibilitatis hinzukommen. So müsste es in der That sein, wenn, wie Wolff meinte, nicht jedes Existiren-könnende ein

Existirendes (Wirkliches), dagegen jedes Mögliche ein Existiren-könnendes wäre. Allein Wolffs Beweis hierfür ist unrichtig. Widerspruch im Begriffe des complementum possibilitatis. Wolffs Antwort auf die Frage, worin das complementum possibilitatis bestehe, leidet an dem Fehler des Idem per idem.

Das Verhältnis des Daseins eines Dinges zu dem, was dieses Ding ist, kann vernünftigerweise nur auf drei Arten zu bestimmen versucht werden. Entweder ist das Dasein die allgemeinste in der Essenz jedes daseienden Dinges enthaltene Bestimmtheit, oder es kommt zu Bestimmtheiten des Dinges, in denen es nicht enthalten ist (die nicht, sei es vollständige, sei es unvollständige besondere Weisen des Daseins sind) als eine weitere Bestimmtheit hinzu, oder es gehört gar nicht zu den Bestimmtheiten des Dinges, dessen Dasein es ist, und also überhaupt nicht zu diesem Dinge. In der Geschichte der Philosophie kommen von diesen drei Ansichten wenigstens als ausdrücklich aufgestellte meines Wissens nur die beiden letzten vor. Und zwar ist der Urheber der zweiten Wolff, der der dritten Kant.

Indem Wolff die drei Begriffe des möglichen Dinges als eines solchen, dessen einander vervollständigende Essentialien sich nicht widerstreiten, oder, was dasselbe heisst, welches wirklich ein Ding ist, des existirenkönnenden als eines solchen, zwischen dessen Essenz und dem Existiren kein Widerstreit besteht, und des existirenden oder wirklichen vergleicht, findet er im Gegensatze zu der oben entwickelten Auffassung, nach der ein mögliches Ding darum noch kein existiren-könnendes, jedes existiren-könnende dagegen nothwendig ein wirklich existirendes ist, dass jedes mögliche Ding nothwendig ein existiren-könnendes, ein existiren-könnendes darum aber noch kein existirendes sei. Seine Lehre stimmt also mit der hier begründeten darin überein, dass ein mögliches (aus Essentialien, zwischen denen kein Widerstreit besteht, zusammengesetztes) Ding darum noch kein existirendes oder wirkliches sei, unterscheidet sich

aber von derselben durch die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem der zwischen die Begriffe des möglichen und des wirklichen eingeschobene Begriff des existiren-könnenden Dinges zu jenen beiden steht. Nicht zu dem Begriffe des existirenden oder wirklichen Dinges sondern zu dem des möglichen soll der des existiren-könnenden in dem Verhältnisse stehen, dass ihre Inhalte zwar subjectiv, als Begriffsinhalte, verschieden, aber objectiv oder sachlich identisch seien.

Aus dem Ergebnisse seiner Vergleichung der genannten drei Begriffe und der Voraussetzung, dass das Existiren eine Bestimmtheit der existirenden Dinge sei, zieht Wolff mit Recht die Folgerung, dass die Existenz eines Dinges zu dem, was es schon als ein mögliches Ding sei, zu den unvollständigen Bestimmtheiten, die zusammen seine Essenz ausmachen, als eine objectiv von ihnen verschiedene Bestimmtheit hinzukommen, sodass sie als eine Ergänzung oder Erfüllung des Möglichen, complementum possibilitatis, definirt werden könne. Denn fällt das Existiren-können nicht mit dem Existiren zusammen, so ist ein bloss existiren-könnendes Ding weniger als ein ihm im übrigen gleiches existirendes oder kommt in den existirenden Dingen zum Existiren-können etwas hinzu; und in demselben Verhältnisse stehen das Existiren und das Möglichsein, wenn das letztere mit dem Existiren-können zusammenfällt.

Wolff verkannte nicht, dass die Gleichsetzung des Möglichen in dem angegebenen Sinne des Wortes und des Existiren-könnenden eines Beweises bedurfte, und er hat sich auch der Aufgabe, einen solchen zu liefern, nicht entzogen. Sein Beweis beruft sich auf das Princip des zureichenden Grundes, bestimmter den oben als Princip der Repugnanz bezeichneten Satz. Wenn ein Mögliches, schliesst er, nicht existiren könnte, so müsste es einen zureichenden Grund für diese Unfähigkeit d. i. etwas, woraus sich dieselbe erkennen liesse, geben; nun lasse sich, dass etwas nicht existire

könne, nur daraus erkennen, dass es einen Widerspruch enthalte; ein Mögliches aber enthalte, seinem Begriffe nach, keinen Widerspruch; mithin könne einem Möglichen die Fähigkeit des Existirens nicht fehlen.

Das über das Verhältnis des Existiren-könnens zum Existiren Behauptete dagegen, dass ein existiren-könnendes Ding darum noch nicht zu existiren brauche, setzt Wolff als etwas unmittelbar Einleuchtendes voraus. Es könnte jedoch leicht mittels der Gleichsetzung von Existiren-können und Möglichsein bewiesen werden, wenn, wie billig, zugegeben wird, dass Möglichsein und Existiren nicht dasselbe sind. Denn sind Möglichkeit und Existiren-können der Sache nach identisch, dagegen Möglichkeit und Existiren verschieden, so sind auch Existiren-können und Existiren verschieden.

Hiernach würde die gegenwärtige Untersuchung, die mit Wolff sowohl darin, dass das Existiren eine Bestimmtheit der existirenden Dinge ist, als auch darin, dass ein mögliches Ding nicht auch ein wirkliches (existirendes) zu sein braucht, einverstanden ist, auch seiner Erklärung der Existenz als eines complementum possibilitatis zustimmen müssen, wenn es ihm gelungen wäre, die Identität des Möglichseins und des Existiren-könnens zu beweisen. Das aber ist nicht der Fall. Sein Beweis enthält einen Fehler, und zwar liegt derselbe in der Behauptung, dass das Unvermögen eines Dinges, zu existiren, nur darin seinen Grund haben könne, dass die unvollständigen Essentialien desselben (die den Inhalt seiner Möglichkeit bildenden Bestimmtheiten) einander widerstreiten. Denn wenn, wie Wolff voraussetzt, das Existiren zu den Bestimmtheiten der existirenden Dinge gehört, so kann ein Widerstreit auch zwischen dem Existiren und der keinen Widerstreit enthaltenden Essenz eines vorgestellten Dinges bestehen, und auch aus diesem Widerstreite würde erkannt werden können, dass das vorgestellte Ding nicht existiren könne.

Es könnte scheinen, als ergebe sich die Folgerung, die Wolff aus seiner Bestimmung des Verhältnisses der Begriffe der Möglichkeit, des Existiren-könnens und der Wirklichkeit zog, auch aus der anderen, die mit jener darin übereinstimmt, dass Möglichkeit und Wirklichkeit nicht dasselbe seien, sich von ihr aber dadurch unterscheidet, dass sie das Existiren-können für sachlich identisch, nicht mit der Möglichkeit, sondern mit der Wirklichkeit erklärt. Allein während ein Unterschied zwischen dem Existiren-können und dem Existiren nur darin bestehen könnte, dass das letztere mehr wäre als das erstere, also in einem existirenden Dinge zu seinem Existiren-können etwas hinzukäme, lässt die Unterscheidung von Möglichkeit und Existiren die Annahme zu, dass in einigen möglichen Dingen, nicht etwas zum Existiren Erforderliches fehle, sondern etwas dem Existiren Widerstreitendes enthalten sei, und in allen anderen das Möglichsein zum Existiren genüge, dass also in keinem existirenden Dinge zu den den Inhalt seiner Möglichkeit bildenden Bestimmtheiten noch eine weitere hinzukomme.

Es kann weiter gezeigt werden, dass, wie schon Kant bemerkte (D. e. mögl. Beweisgr. W. I S. 176), die Auffassung des Daseins als einer Bestimmtheit, die zu dem, was ein daseiendes Ding schon als ein mögliches sei, hinzukomme, sich selbst aufhebt. Ihr zufolge nämlich würden, da zu einer vollständigen Bestimmtheit nichts mehr hinzukommen kann, die Bestimmtheiten eines bloss möglichen Dinges zusammen nur eine unvollständige singuläre Bestimmtheit bilden, und erst durch das Hinzutreten des Daseins zu ihnen würde die Essenz dieses Dinges aus einer unvollständigen zu einer vollständigen Bestimmtheit. Nun gehört es aber, wenn man unter einem möglichen Dinge ein solches versteht, welches dem allgemeinen Begriffe des Dinges entspricht oder wirklich ein Ding ist, zur Möglichkeit eines Dinges, dass seine Essenz aus einer vollständigen singulären Bestimmtheit besteht. Wolff selbst lehrt, dass nur solches, was durchgängig be-

stimmt sei, existiren könne, ist also, da Existiren-können und Möglichkeit nach ihm dasselbe sind, damit einverstanden, dass zur Möglichkeit eines Dinges die Compossibilität seiner Essentialien nicht genügt, sondern auch noch die Unvermehrbarkeit derselben erforderlich ist. Käme mithin in den daseienden Dingen das Dasein zu Bestimmtheiten, die sie schon als mögliche Dinge besässen, hinzu, so wäre es selbst eine solche Bestimmtheit, — nicht ein sich mit dem Inhalte seiner Möglichkeit Verbindendes, sondern ein Bestandtheil derselben. Bestimmter noch würde gefolgert werden müssen, dass jedem möglichen Dinge das Dasein zu seiner Möglichkeit unentbehrlich sei, dass also jedes mögliche Ding ein wirklich existirendes sei. Denn es würde zwar die Essenz eines Dinges auch dann eine vollständige singuläre Bestimmtheit sein, wenn statt des Existirens das Nicht-existiren zu seinen übrigen Essentialien hinzukäme, aber ein Ding, zu dessen übrigen Essentialien das Nicht-existiren hinzugekommen wäre, hätte damit, da Existiren und Nicht-existiren einander widerstreiten, das Existiren-können und also auch die Möglichkeit eingebüsst.

Auf die Frage, was denn nun das in einem daseienden Dinge zu den Essentialien, deren Vereinbarkeit die Möglichkeit dieses Dinges ausmache, Hinzukommende sei, antwortet Wolffs Ontologie: ein daseiendes Ding, das nicht schon desshalb dasei, weil es möglich sei, kurz ein zufälliges Ding, habe seinen zureichenden Grund nicht in sich selbst sondern in einem anderen daseienden Dinge, und zwar in einem nothwendigen d. i. einem solchen, welches wirklich sei, weil es möglich sei, und dessen zureichender Grund mithin in ihm selbst liege, und in dieser Beziehung zu einem nothwendigen Dinge bestehe das complementum possibilitatis der zufälligen. Was das nothwendige Wesen anbetrifft, so folgt aus seinem Begriffe, dass es bei der Erklärung, das Dasein eines Dinges sei eine Ergänzung seiner Möglichkeit, auszunehmen ist, wenn unter Ergänzung eine Bestimmtheit verstanden werden soll,

die das Ding, zu dessen Essentialien sie hinzukommt, nicht schon dadurch besitzt, dass es diese Essentialien besitzt. Aber auch in dem nothwendigen Wesen ist doch nach Wolff, wie man aus der Gestalt, die er dem ontologischen Beweise giebt, ersehen kann, das Dasein eine Bestimmtheit (eine Realität oder Vollkommenheit nach seiner Ausdrucksweise) neben anderen. Das nothwendige Wesen soll zwar existiren, weil es möglich ist, aber Existenz und Möglichkeit oder Compossibilität der Essentialien sollen doch nicht bloss verschiedene Bezeichnungen Desselbigen, sondern die Existenz soll selbst ein mit den compossibelen Essentialien compossibeles Essentiale sein. In einem weiteren Sinne des Wortes wird man daher auch von dem nothwendigen Wesen sagen müssen, dass sein Dasein eine Ergänzung seiner Möglichkeit sei. Und auf die Frage, worin in dem nothwendigen Wesen diese Ergänzung bestehe, wird man der Ontologie Wolffs die Antwort entnehmen müssen: sie bestehe in seiner Beziehung zu sich selbst, die in dem Satze, das nothwendige Wesen sei selbst sein zureichender Grund, ihren Ausdruck finde.

Unter dem zureichenden Grunde eines Dinges kann nichts anderes verstanden werden als der zureichende Grund seines Daseins. Wolff selbst bedient sich wiederholt des vollständigeren Ausdruckes „Zureichender Grund eines Dinges, warum es sei". Auf die Frage, in welcher Bestimmtheit den die Möglichkeit eines Dinges ihre Ergänzung finde, giebt also Wolffs Ontologie das Gegründetsein seines Daseins an. Das Dasein eines zufälligen Dinges soll darin bestehen, dass dieses Ding den Grund seines Daseins in einem anderen Dinge und zwar in einem nothwendigen Wesen, und das Dasein des nothwendigen Wesens darin, dass dieses Wesen den Grund seines Daseins in sich selbst habe. Das aber ist eine Erklärung vom Begriffe des Daseins, in der, mag gleich das, was sie von dem Dasein behauptet, wahr sein, der Fehler des Idem per idem offen zu Tage liegt. Ebensowenig wie der Beweis seiner Behauptung, dass das Dasein eine

Ergänzung der Möglichkeit sei, ist also Wolff die Lösung der unmittelbar aus derselben entspringenden Aufgabe gelungen, eine Bestimmtheit aufzuzeigen, die dem Begriffe einer solchen Ergänzung entspreche.

X.

Nach Kant ist das Existiren gar keine Bestimmtheit der existirenden Dinge. Er war mit Wolff darin einverstanden, dass nicht jedes Existiren-könnende ein Existirendes (Wirkliches), dagegen jedes Mögliche ein Existiren-könnendes sei. Aber während Wolff, mit Recht voraussetzend, dass das Existiren überhaupt eine Bestimmtheit der existirenden Dinge sei, aus jener ihm mit Kant gemeinsamen unrichtigen Annahme schloss, dass das Existiren eine in den existirenden Dingen zu ihrer Essenz hinzukommende Bestimmtheit sei, schloss Kant, die Unrichtigkeit der Conclusio Wolffs erkennend, aus deren Gegentheil auf das Gegentheil der Voraussetzung Woffs. Ein zweiter Beweis Kants verwechselt den Modalitätsbegriff der Wirklichkeit mit dem der Existenz. Die Annahme, dass die Existenz keine Bestimmtheit der existirenden Dinge sei, widerspricht sich.

Die Ansicht der Ontologie Wolffs über das Verhältnis des Begriffes des existirenden oder wirklichen Dinges zu dem des möglichen als desjenigen, dessen einander vervollständigende Bestimmtheiten sich nicht widerstreiten, oder welches wirklich (in Wahrheit) ein Ding ist, und das Ergebnis der hier darüber angestellten Untersuchung stimmen darin überein, dass jedes existirende Ding ein mögliches, aber nicht auch jedes mögliche ein existirendes ist. Sie sind ferner bezüglich des Verhältnisses dieser beiden Begriffe zu dem des existiren-könnenden Dinges als desjenigen, zwischen dessen Essenz und dem Existiren kein Widerstreit besteht, insofern einig, als nach beiden jedes existirende oder wirkliche Ding ein existiren-könnendes und jedes existiren-könnende ein mögliches ist. Dagegen sind sie bezüglich dieses Verhältnisses insofern einander entgegengesetzt, als die gegenwärtige Untersuchung das Existiren-können mit dem Existiren oder der Wirklichkeit, die Ontologie Wolffs dagegen mit der Möglichkeit für objectiv identisch erklärt, nach der ersteren also nicht jedes Mögliche ein Existiren-könnendes,

wohl aber jedes Existiren-könnende ein wirklich Existirendes, nach der letzteren umgekehrt nicht jedes Existiren-könnende ein wirklich Existirendes, wohl aber jedes Mögliche ein Existiren-könnendes ist.

Die dritte der drei Theorien nun über das Verhältnis des Daseins eines Dinges zu seiner Beschaffenheit, von denen oben gesagt wurde, dass sie die einzigen seien, die vernünftigerweise versucht werden könnten, die von Kant herrührende, ist bezüglich der zwischen den Begriffen des Möglichen, des Existiren-könnenden und des Existirenden bestehenden Verhältnisse mit den beiden anderen in dem einverstanden, worin sie unter einander einverstanden sind, während sie sich in dem, worin jene einander entgegengesetzt sind, auf die Seite Wolffs stellt. Auch nach ihr ist jedes mögliche d. i. aus compossibelen Bestimmtheiten bestehende Ding ein existiren-könnendes d. i. ein solches, zwischen dessen compossibelen Bestimmtheiten und dem Existiren kein Widerstreit besteht, braucht aber ein Ding, welches existiren kann, darum noch nicht wirklich zu existiren. Kant unterscheidet gar nicht zwischen Möglichkeit und Existiren-können; er scheint den Unterschied dieser beiden Begriffe, von dem Wolff zu beweisen unternahm, das er kein sachlicher sondern ein bloss formaler, ein nur in der Art der Auffassung liegender sei, überhaupt nicht bemerkt zu haben. Der Ausdruck Mögliches Ding hat in seinen Ausführungen sogleich die doppelte Bedeutung eines Dinges, dessen vom Existiren verschiedene Bestimmtheiten einander nicht widerstreiten, und eines Dinges, zwischen dessen ganzer Beschaffenheit und dem Existiren kein Widerstreit besteht.

Aber von ihrer gemeinsamen Auffassung aus gelangten Wolff und Kant zu entgegengesetzten Bestimmungen über den Begriff des Existirens. Voraussetzend, dass das Existiren eines Dinges eine Bestimmtheit desselben sei, schloss der Erstere: Ein bloss existiren-könnendes Ding ist weniger als ein ihm im übrigen gleiches existirendes, Möglichkeit abe

ist mit Existiren-können sachlich identisch, folglich ist auch ein mögliches Ding weniger als ein ihm im übrigen gleiches existirendes, und mithin kommt das Existiren zu den den Inhalt der Möglichkeit bildenden Bestimmtheiten als weitere Bestimmtheit hinzu, oder es ist eine Ergänzung der Möglichkeit. Kant dagegen ging von der Behauptung aus, dass das Wirkliche nicht das Mindeste mehr enthalte als das Mögliche, und folgerte aus derselben die der Wolffischen Voraussetzung entgegengesetzte Erklärung vom Begriffe des Existirens, dass es gar nicht zu den Bestimmtheiten der existirenden Dinge gehöre. Man kann, wenn man Wolffs Unterscheidung der Begriffe der Möglichkeit und des Existiren-könnens in die Lehre Kants hineinträgt, dieser Folgerung die Form geben: Das Existirende enthält nicht mehr als das Existiren-könnende, also, da Möglichkeit und Existiren-können sich nur begrifflich unterscheiden, auch nicht mehr als das Mögliche, es müsste aber, da ein mögliches Ding darum noch kein existirendes zu sein braucht, mehr enthalten als dieses, wenn das Existiren zu den Bestimmtheiten der existirenden Dinge gehörte, mithin gehört es nicht dazu.

Die gegenwärtige Untersuchung hat sich für die Voraussetzung Wolffs, dass das Dasein eine Bestimmtheit der daseienden Dinge sei, erklärt und sie zu begründen versucht. Nur dass es nicht, wie alle anderen Bestimmtheiten, zum Prädicate eines Urtheils dienen könne, hat sie zugestanden, da sie fand, dass jedes Urtheil schon das Dasein seines Gegenstandes voraussetze. Zu ihren Ergebnissen gehört aber auch die Behauptung, aus der Kant schloss, dass das Dasein überhaupt keine Bestimmtheit der daseienden Dinge sei, die Behauptung, dass das Mögliche (dieses Wort im Sinne der Wolffischen Definition genommen) nicht weniger enthalte als das Daseiende oder Wirkliche, das Dasein eines Dinges also nicht zu den den Inhalt seiner Möglichkeit bildenden Bestimmtheiten hinzukommen könne. In der Essenz jedes daseienden Dinges, zeigte sie, ist das Dasein wie das All-

gemeine im Besonderen enthalten, und der Essenz jedes nicht daseienden Dinges widerstreitet das Dasein auch dann, wenn das Ding möglich ist, also kann in keinem möglichen Dinge, mag es nun ein daseiendes oder ein nicht daseiendes sein, das Dasein zu seiner individuellen, den Inhalt seiner Möglichkeit bildenden Essenz hinzukommen. Sie hat demnach nichts dagegen einzuwenden, dass, wie Kant sagt, hundert wirkliche Thaler nicht mehr enthalten als hundert mögliche. Doch schliesst sie hieraus nicht, dass zwischen einem bloss möglichen Thalerstücke und einem wirklichen überhaupt kein Unterschied bestehe. In einem wirklichen Thalerstücke, meint sie vielmehr, zu dessen den Inhalt seiner Möglichkeit bildenden, es von allen anderen vorstellbaren Thalerstücken unterscheidender Bestimmtheit oder individueller Essenz es gehört, sich im gegenwärtigen Augenblicke an einer bestimmten Stelle der existirenden Körperwelt zu befinden, ist sein gegenwärtiges Existiren, welches nichts anderes als jene räumliche Beziehung zur existirenden Körperwelt ist, wie das Allgemeine im Besonderen enthalten, während ihm, wenn es nicht existirte sondern bloss vorgestellt würde, jene bestimmte Beziehung zur existirenden Körperwelt widerstreiten würde, weil dann die Stelle der Körperwelt, in der es sich befindet, entweder leer oder von einem anderen Körper besetzt sein würde, und in einer leeren oder von einem anderen Körper besetzten Stelle sich kein Thalerstück befinden kann.

Wenn hiernach Wolff und Kant beide von richtigen Voraussetzungen ausgehen, und jeder zu einer der Voraussetzung des anderen entgegengesetzten Behauptung gelangt, so muss in den Schlüssen beider ein Fehler enthalten sein. Dass Wolffs Schluss in der That unrichtig ist, wurde oben gezeigt. Sein Fehler liegt in der Prämisse, dass Möglichkeit und Existiren-können der Sache nach dasselbe, dagegen Existiren und Existiren-können verschieden seien. Dieser Satz bildet aber auch ein unersetzliches Glied in der sonst unanfechtbaren

Argumentation Kants. Die Theorie Kants, nach der das Dasein überhaupt keine Bestimmtheit der daseienden Dinge ist, und diejenige Wolffs, nach der das Dasein eine Bestimmtheit ist, die in den daseienden Dingen zu den den Inhalt ihrer Möglichkeit ausmachenden hinzukommt, sind also aus demselben Irrthume entsprungen. Wer zugiebt, was zu beweisen Wolff misslungen ist und Kant gar nicht versucht hat, dass, wenn die Bestimmtheiten, aus denen ein Ding zusammengesetzt ist, einander nicht widerstreiten, auch dem Ganzen dieser Bestimmtheiten das Dasein nicht widerstreite, muss aus Wolffs richtiger Auffassung des Daseins als einer Bestimmtheit der daseienden Dinge schliessen, dass ein daseiendes oder wirkliches Ding mehr sei als ein ihm im übrigen gleiches bloss mögliches, und aus Kants richtiger Behauptung, das Wirkliche enthalte nicht das Mindeste mehr als das Mögliche, dass das Dasein keine Bestimmtheit der daseienden Dinge sei. —

Die Kritik der reinen Vernunft beweist indessen die Behauptung, mit der sie der Ontologie Wolffs entgegentritt, noch auf eine andere Weise, und zwar auf eine solche, die von der unrichtigen Gleichsetzung der Möglichkeit und des Existiren-könnens unabhängig ist. Wenn wir, schliesst sie (S. 74, 183 f), dadurch, dass wir ein Ding als ein daseiendes denken, eine Bestimmtheit desselben dächten, so müsste die Modalität des assertorischen Urtheils etwas zum Inhalte desselben beitragen, denn Dasein oder Wirklichkeit ist dasjenige, was wir in einem assertorischen Urtheile durch die blosse Form desselben denken, sowie Möglichkeit dasjenige ist, was wir in einem problematischen, und Nothwendigkeit dasjenige, was wir in einem apodictischen Urtheile durch seine blosse Form denken. Nun trägt aber die Modalität eines Urtheils, im Unterschiede von der Qualität, der Quantität und der Relation, nichts zu seinem Inhalte bei; die Kategorien der Modalität, Dasein und Nichtsein, Möglichkeit und Unmöglichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit „haben

das Besondere an sich, dass sie den Begriff, dem sie als Prädicate beigefügt werden, als Bestimmung des Objects nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken.“ Folglich bedeutet auch das Dasein keine Bestimmtheit der Dinge, auf die wir diesen Begriff beziehen.

Doch auch dieser Beweis bedient sich einer unhaltbaren Prämisse. Es ist richtig, dass wir einen Sachverhalt, jenachdem wir ihn in einem assertorischen oder in einem problematischen oder in einem apodictischen Urtheile denken, durch die Modalität unseres Urtheils als einen wirklichen oder als einen möglichen oder als einen nothwendigen denken, und dass diese Wirklichkeit, diese Möglichkeit, diese Nothwendigkeit nicht zu dem gedachten Sachverhalte selbst gehören, sondern nur Verhältnisse des ihn zum Inhalte habenden Denkens zum Erkennen oder Wissen sind. Es ist völlig derselbe Sachverhalt, den ich in den drei Urtheilen „S ist wirklich P“, „S ist möglicherweise P“, „S ist nothwendig P“ denke. Diese drei Urtheile unterscheiden sich nur dadurch, dass das erste die Prädicirung der Bestimmtheit P vom Dinge S direct für übereinstimmend mit ihrem Gegenstande, das zweite für eine solche, die dem, was schon gewiss sei, in keinem Punkte widerstreite, das dritte für eine solche, die eine Consequenz bereits gesicherter Erkenntnisse sei, erklärt. Allein die Wirklichkeit eines Sachverhaltes, die wir in einem assertorischen Urtheile denken, ist ein ganz anderer Begriff als das Dasein eines Dinges. Das Dasein eines Dinges ist nicht eine Weise, wie sich das Denken eines Sachverhaltes zum Erkennen verhält, sondern selbst ein Sachverhalt, dessen Vorstellung daraufhin betrachtet werden kann, ob sie eine sichere Erkenntnis oder nur eine zulässige Annahme sei. Ich kann, wie das P-sein, so auch das Dasein eines Dinges in drei sich nur durch ihre Modalität unterscheidenden Urtheilen denken, und keines dieser Urtheile „S existirt wirklich“, „S existirt möglicherweise“, „S existirt

nothwendig" fügt dem in ihm gedachten Dasein eine nähere Bestimmung hinzu. Die Wörter Wirklich, Möglicherweise, Nothwendig bezeichnen nicht besondere Weisen des von mir gedachten Daseins des Dinges S, sondern verschiedene Ergebnisse der Prüfung dieses Gedankens. Aber das in allen drei Urtheilen gedachte Dasein des Dinges S ist nicht selbst wieder eine logische Qualität eines Denkens, welches einen das Ding S betreffenden Sachverhalt zum Inhalte hat, sondern selbst ein Sachverhalt, welcher den Inhalt eines Gedankens bildet, dem eine der mit den Wörtern Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit bezeichneten logischen Qualitäten beigemessen werden kann.

Um endlich die Behauptung selbst, dass das Dasein keine Bestimmtheit der daseienden Dinge sei, als unrichtig zu erkennen, braucht man nur zu bedenken, dass es für die Beantwortung der Frage, ob ein gewisses vorgestelltes Ding dasei oder nicht, nicht auf unser Vorstellen desselben ankommt, — nicht darauf, ob wir es vorstellen oder nicht, noch auch darauf, ob wir es in einer gewissen Weise vorstellen oder in einer anderen, sondern lediglich darauf, was es ist, welchen Inhalt unser es zum Gegenstande habendes Vorstellen hat. Läge das Dasein nicht in der Beschaffenheit der daseienden Dinge, so hinge die Wahrheit des Urtheils, dadurch wir ein vorgestelltes Ding als daseiend denken, lediglich von unserem Vorstellen desselben ab, und wenn dies der Fall wäre, so existirte, wenn nicht jedes Ding, das wir überhaupt vorstellen, so doch jedes, das wir in einer besonderen Weise vorstellten, in der es vorzustellen in unserem Belieben stände oder uns doch nur durch etwas, was mit diesem Dinge gar nichts zu thun hätte, unmöglich gemacht werden könnte. Das aber widerspricht dem Begriffe des Daseins als desjenigen, was den daseienden Dingen Unabhängigkeit vom Vorstellen verleihe. Es ist ein Widerspruch, dass ein von mir vorgestelltes Ding Unabhängigkeit von meinem Vorstellen desshalb besässe, weil es überhaupt

von mir vorgestellt würde oder weil es in einer Weise von mir vorgestellt würde, in der von mir vorgestellt zu werden auch jedes andere Ding zuliesse.

XI.

Kants Erklärung, das Existiren eines Dinges sei sein Enthaltensein im Contexte der gesammten Erfahrung, widerspricht seiner Behauptung, dass es keine Bestimmtheit der existirenden Dinge sei. Sie ist richtig, wenn unter Existenz empirische Realität entstanden wird. Wodurch sich die Existenz eines Dinges an sich von seiner Möglichkeit unterscheide, erklärt Kant für unerkennbar.

Das Dasein, lehrte Kant, ist nicht das, wofür Wolff es hielt, eine Bestimmtheit, die in einem Dinge zu denjenigen hinzukommen könnte, die zu ihm schon insofern gehören, als es ein mögliches Ding ist, es ist überhaupt keine Bestimmtheit der daseienden Dinge, und auch sonst nichts, was irgendwie in ihnen enthalten wäre. Fragen wir nun, was es denn sei, so geben uns seine Ausführungen darüber ebensowenig eine befriedigende Auskunft, wie die Ontologie Wolffs dies in Beziehung auf die Frage nach der Bestimmtheit, in der das complementum possibilitatis bestehe, thut.

Der bekannten Definition, das Dasein sei die Position oder, wie es in der Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration Gottes" heisst, die absolute Position eines Dinges, hat sicherlich Kant selbst nicht die Bedeutung einer Antwort auf jene Frage beigemessen. Sie ist offenbar nur der kürzeste Ausdruck des Gedankens, dass wir, wenn wir einem Dinge Dasein beimessen, es in einer anderen Weise setzen d. i. vorstellen oder denken, als wir es dadurch thun, dass wir eine Bestimmtheit als zu ihm in der Beziehung des Prädicats zum Subjecte stehend setzen. Ebensowenig kann für eine positive Bestimmung des Begriffes des Daseins zu gelten die Deutung beanspruchen, welche die oben genannte Schrift dem die Existenz eines Dinges zum Inhalte habenden Urtheile giebt, dass es nämlich nicht von diesem Dinge aussage, es existire, sondern

von der Vorstellung desselben, sie sei Vorstellung eines existirenden Dinges, oder die in ihr zusammengefassten Prädicate seien Prädicate eines existirenden Dinges, dass es z. B. kein völlig richtiger Ausdruck sei, zu sagen „Ein Seeeinhorn ist ein existirendes Thier“ oder „Gott ist ein existirendes Ding“, sondern dass es, wenn man sich genau ausdrücken wolle, heissen müsse „Einem gewissen existirenden Seethiere kommen die Prädicate zu, die ich in einem Einhorn zusammengedenke“ und „Etwas Existirendes ist Gott“. Als ein wirklicher Versuch, den Begriff des Daseins positiv zu bestimmen, kann von den Erörterungen, die Kant diesem Begriffe gewidmet hat, nur die der Kritik der reinen Vernunft angehörende, die ihn zu dem Begriffe der Erfahrung in Beziehung setzt, betrachtet werden. Diese nun unterscheidet zunächst von der logischen Möglichkeit eines Dinges, worunter die Widerspruchslosigkeit seines Begriffes zu verstehen sei, seine reale Möglichkeit, die in seiner Einstimmigkeit mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt oder den formalen Bedingungen der Erfahrung, der Anschauung und dem Begriffe nach, bestehe, und weiter von der realen Möglichkeit eines Dinges seine Existenz oder Wirklichkeit als sein Enthalten-sein in dem Contexte der gesammten Erfahrung oder seinen Zusammenhang mit den materialen Bedingungen der Erfahrung d. i. mit der Empfindung oder seinen Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen.

Es ist indessen leicht zu sehen, dass diese positive Bestimmung des Begriffes des Daseins und die negative, die das Dasein von den Bestimmtheiten der Dinge, denen wir es zuschreiben, ausschliesst, einander widersprechen. Es kann doch nicht in Abrede gestellt werden, dass, wenn die empirische Welt ein gewisses Ding A enthält, dies eine Bestimmtheit derselben ist; wenn es aber eine Bestimmtheit der empirischen Welt ist, das Ding A zu enthalten, so ist

es auch eine Bestimmtheit dieses Dinges, in der empirischen Welt enthalten zu sein. Zu den übrigen Bestimmtheiten des Dinges A steht diese im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen. Wir können die Bestimmtheiten, die ein körperliches Ding insofern hat, als es ein Ding von realer Möglichkeit ist, die den Inhalt seiner realen Möglichkeit bildenden Bestimmtheiten (dass es in der Zeit ist, sich in jedem Augenblicke an irgend einer Stelle des Raumes befindet, eine mit den geometrischen Wahrheiten übereinstimmende Gestalt hat, in allen seinen Veränderungen dem Gesetze von Ursache und Wirkung nachkommt, und was sonst noch nach Kant dazu gehören mag), wir können diese Bestimmtheiten nicht anders vorstellen, als indem wir sie zu dem Enthaltensein in der empirischen Welt in das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen setzen (nicht anders denn als besondere Weisen dieses Enthalten-seins); und wenn ein körperliches Ding nicht bloss vorgestellt wird als enthalten in der empirischen Welt, sondern wirklich darin enthalten ist, so steht dieses Enthalten-sein wirklich zu den den Inhalt seiner realen Möglichkeit bildenden Bestimmtheiten im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen, während, wenn ein Ding von realer Möglichkeit nicht wirklich in der empirischen Welt enthalten ist, dieses Enthalten-sein in Wirklichkeit den Bestimmtheiten seiner realen Möglichkeit widerstreitet. Ist also das Dasein eines Dinges sein Enthalten-sein in der empirischen Welt, so ist es eine Bestimmtheit dieses Dinges, und zwar von allen zur Wesenheit desselben gehörenden die allgemeinste. Es kommt freilich nicht zu denjenigen Bestimmtheiten, in deren Vereinbarkeit die logische Möglichkeit des Dinges besteht hinzu, und auch nicht zu denjenigen, von denen seine reale Möglichkeit (die übrigens offenbar in der logischen enthalten ist, wenn die Zugehörigkeit eines Dinges zur empirischen Welt eine Bestimmtheit desselben ist) abhängt. Aber daraus folgt keineswegs, dass jedes mögliche Ding auch ein existirendes sei, denn auch nach der

Annahme, dass das Dasein in einigen möglichen Dingen wie das Allgemeine im Besonderen enthalten sei und der Essenz aller anderen widerstreite, ist es eine Bestimmtheit der daseienden Dinge und kommt doch nicht zu den Bestimmtheiten, die diesen Dingen schon als möglichen angehören, hinzu.

Fassen wir die Behauptung, das Dasein eines Dinges sei sein Enthalten-sein in dem Contexte der gesammten Erfahrung, für sich selbst ins Auge, so ist sie ohne Zweifel eine richtige Antwort auf die Frage, was wir damit meinen, wenn wir, das Dasein der von uns wahrgenommenen Körperwelt voraussetzend, einem vorgestellten körperlichen Dinge Dasein zuschreiben. Aber wenn wir das Wort Dasein im eigentlichen Sinne nehmen, in dem bestimmter durch das Wort Ansichsein oder Transscendentale Realität bezeichneten Sinne, so kann das vorausgesetzte Dasein der Körperwelt bezweifelt werden, und angenommen, der Idealismus, zu dem Kant sich selbst bekennt, habe Recht, so würde die Erklärung, Dasein sei dasselbe wie Enthalten-sein im Contexte der gesammten Erfahrung, zwar als Erklärung des Begriffes des empirischen Daseins, welches nicht wirkliches Dasein, sondern nur ein gewissen Bedingungen entsprechendes Dazu-sein-scheinen wäre, richtig, dagegen als Erklärung des Begriffes des wirklichen oder transscendentalen Daseins unrichtig sein. Kant hat dies durchaus nicht übersehen. Eine Erklärung des Begriffes des transscendentalen Daseins, wie sie von der Ontologie Wolffs gesucht wurde, hat er sich gar nicht zur Aufgabe gemacht. Während er die negative Erklärung, dass das Dasein eines daseienden Dinges nicht in dessen Beschaffenheit enthalten sei, nicht bloss auf das empirische Dasein der phänomenalen sondern auch auf das transscendentale der an sich seienden Dinge bezieht, erklärt er den Satz „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich“ für eine Restriction der Kategorie des Daseins auf den bloss empirischen Gebrauch (Kr. d. r. V. S. 184) und eine positive

Erklärung vom Begriffe des transscendentalen Daseins für unmöglich. „Wollen wir, sagt er (Kr. d. r. V. S. 468), die Existenz durch die reine Kategorie allein denken, so ist kein Wunder, dass wir kein Merkmal angeben können, sie von der blossen Möglichkeit zu unterscheiden."

Uebrigens wäre auch dann, wenn die Wahrheit des Realismus vorausgesetzt werden dürfte, die Erklärung des Daseins als Enthaltenseins im Contexte der gesammten Erfahrung zwar richtig, aber, als Erklärung des Begriffes des transscendentalen Daseins verstanden, unzulänglich. Sie riefe die neue Frage hervor, worin denn das Dasein des Contextes der gesammten Erfahrung, das Dasein der Körperwelt, an dem Theil zu haben das Dasein der einzelnen daseienden Körper ausmache, bestehe. Und auf diese Frage könnte nicht wieder geantwortet werden, es sei die Erfahrbarkeit. Denn das Dasein der Körperwelt wäre nicht ihre Erfahrbarkeit, sondern das, was ihr Erfahrbarkeit verliehe, das, wodurch sie in der mit diesem Worte bezeichneten Beziehung zu unserem Erkenntnisvermögen stände. Ein Daseiendes wäre ja nicht dadurch da, dass es erfahrbar wäre, sondern es wäre umgekehrt erfahrbar dadurch, dass es da wäre.

XII.

Auflösung des Problems, wie das Dasein eines Dinges als Dasjenige, was diesem Dinge Unabhängigkeit vom Vorstellen verleiht, eine Bestimmtheit desselben sein, also zum Inhalte seiner Vorstellung gehören könne, für den Fall, dass ein Ding A mit einem gleichzeitigen Dinge B durch eine reale Beziehung, d. i. eine solche, wie sie nur zwischen daseienden Dingen bestehen kann, zusammenhängt. Das Dasein eines solchen Dinges A besteht in seiner Beziehung zu B. Da zusammenhängende Dinge Theile eines Ganzen sind und umgekehrt, so kann das Dasein des Dinges A auch seinem Enthalten-sein als Theil in einem Ganzen, dessen Theile in realer Weise zusammenhängen, und welches dadurch, dass zu seinen Theilen B gehört, bestimmt ist, gleichgesetzt worden.

Die Lehre Wolffs, dass das Dasein eines Dinges zu den Bestimmtheiten hinzukomme, aus denen dasselbe schon in-

sofern, als es ein mögliches Ding sei, bestehe, und diejenige Kants, dass es überhaupt keine Bestimmtheit irgend eines Dinges sei, haben sich als unbegründet und als unhaltbar erwiesen. Doch auch die Art, wie der gegenwärtige ontologische Versuch das Verhältnis des Daseins eines Dinges zu dessen Essentialien und Accidentien bestimmt hat, dass es nämlich die allgemeinste in der Essenz enthaltene Bestimmtheit sei, bietet der Kritik einen Angriffspunkt dar.

Was auch immer vorgestellt wird, könnte ihm entgegengehalten werden, es wird dadurch, dass es vorgestellt wird, nur zu einem Vorgestellten und nicht auch zu einem vom Vorstellen Unabhängigen gemacht. Dessgleichen steht ein nicht vorgestelltes Vorstellbares nicht schon desshalb, weil es ein Vorstellbares ist, dem Vorstellen selbständig gegenüber. Welches auch die Besonderheit des Inhaltes sei, den es für das Vorstellen bereit hält, sie kann ihm nicht zur Selbständigkeit verhelfen. Denn was die Wirklichkeit des Vorgestellt-werdens nicht vermag, vermag auch die in ihr enthaltene Möglichkeit nicht. Nun ist jedes Ding ein ohne Rest Vorstellbares. Wenn mithin ein Vorstellbares weder dadurch, dass es überhaupt vorstellbar ist; noch dadurch, dass das Vorstellen an ihm einen Inhalt gewisser Art findet, Unabhängigkeit vom Vorstellen besitzt, so auch ein Ding weder dadurch, dass es überhaupt ein Ding ist, noch dadurch, dass es zu einer gewissen Klasse von Dingen gehört, oder, was dasselbe ist, dass in seiner Beschaffenheit eine gewisse Bestimmtheit wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist. Versteht man daher unter dem Dasein eines Dinges dasjenige, dem dieses Ding die Unabhängigkeit vom Vorstellen verdankt, die jedes es zum Gegenstande habende Urtheil von ihm voraussetzt, indem es mit ihm übereinstimmen will, so hatte Kant Recht, von ihm zu behaupten, dass es nicht in der Beschaffenheit der daseienden Dinge enthalten sei.

Es muss zugegeben werden, dass einem Vorstellbaren

Unabhängigkeit vom Vorstellen nicht dadurch zukommen kann, dass es überhaupt etwas Vorstellbares ist. Wohl aber ist dies möglich durch den besonderen Inhalt, den das Vorstellen an einem Vorstellbaren findet. Denn angenommen, ein Ding A stehe, inwiefern es in einem gewissen Zeitpunkte T ist, zu einem ausser ihm seienden Dinge B, inwiefern es in demselben Zeitpunkte ist, in einer realen Beziehung, d. i. einer solchen, in der nur vom Vorstellen unabhängige Dinge zu einander stehen können, so ist A ein vom Vorstellen Unabhängiges dadurch, oder besteht das, was ihm Unabhängigkeit vom Vorstellen verleiht, darin, dass es mit B durch eine reale Beziehung zusammenhängt, sein Dasein ist also, da alle Beziehungen, in denen ein Ding steht, zu seinen Bestimmtheiten gehören, eine in ihm enthaltene Bestimmtheit, ein Inhaltsbestandtheil seiner vollständigen Vorstellung. Wenn freilich die A und B verknüpfende Beziehung für A im Zeitpunkte T zufällig wäre, also noch zu den in diesem Zeitpunkte explicite oder implicite in der individuellen Essenz des Dinges A enthaltenen Bestimmtheiten hinzukäme, so könnte in ihr nicht das Dasein desselben bestehen, sondern das letztere, sowie auch das Dasein von B, wäre eine Bedingung der Möglichkeit dafür, dass A mit B durch eine reale Beziehung (eine Beziehung, wie sie nur zwischen daseienden Dingen bestehen kann) zusammenhinge. Allein nach dem Principe des zureichenden Grundes sind alle Bestimmtheiten eines existirenden Dinges zu der Zeit, da sie ihm zukommen, also auch alle seine Beziehungen, in seiner individuellen Essenz enthalten, und wenn daher zwischen zwei existirenden Dingen A und B in einer gewissen Zeit ein Zusammenhang irgend welcher Art besteht, so ist derselbe in dieser Zeit sowohl für A als auch für B nothwendig.

Hängt ein Ding A im Zeitpunkte T mit mehreren Dingen B, C, D in einer realen Weise zusammen, so kann sein Dasein in diesem Zeitpunkte sowohl seinem Zusammenhängen mit B, als auch dem mit C u. s. w. gleichgesetzt

werden. Sein Zusammenhängen mit B, sein Zusammenhängen mit C u. s. w. sind dann also derselbe nur von verschiedenen Seiten aufgefasste Sachverhalt. Und so muss es auch nach dem Principe des zureichenden Grundes sein. Denn hängt A mit mehreren Dingen zusammen, so hängt auch jedes dieser Dinge mit jedem anderen zusammen, und alle diese Zusammenhänge sind zu der Zeit, da sie bestehen, für die Dinge, zwischen denen sie bestehen, nothwendig; in dem Zusammenhängen des A mit einem dieser Dinge ist also sein Zusammenhängen mit jedem anderen implicite enthalten. Die ganze Reihe der Dinge B, C, D m. a. W. ist, da zu jedem sein Zusammenhängen mit jedem anderen nothwendig gehört, durch jedes einzelne von ihnen vollständig bestimmt; folglich sind das Zusammenhängen des A mit B, sein Zusammenhängen mit C u. s. w. sämmtlich seine Zugehörigkeit zu der Reihe B, C, D, also objectiv identisch.

Wenn getrennte, im transscendentalen Sinne des Wortes ausser einander seiende Dinge (Dinge, von denen nicht eines ein Theil des anderen ist, und die auch keinen Theil gemeinsam haben) in einem simultanen (d. i. zwischen gleichzeitigen Gliedern bestehenden) Zusammenhange irgend welcher Art stehen oder, was dasselbe heisst, zusammensind, so können sie stets vom Vorstellen zu Einem Dinge zusammengefasst werden. Nennen wir also eine Mehrheit von Dingen, die dem Vorstellen diese Möglichkeit gewähren, ein Ganzes, so sind in einem simultanen Zusammenhange stehende Dinge stets Theile eines Ganzen. Und umgekehrt sind Dinge, die Theile eines Ganzen sind, stets in einem simultanen Zusammenhange stehende Dinge. Dinge, deren jedes für sich eine Welt bildete, oder deren jedes einer anderen Welt angehörte als jedes der übrigen, könnten durch keine Einbildungskraft zu Einem Dinge vereinigt werden. Mit anderen Dingen zusammenzuhängen und Theil eines Ganzen zu sein, heisst also dasselbe. Demnach kann man der Erklärung, welche das Dasein eines Dinges A, das mit einem Dinge

B ausser ihm in einem realen Zusammenhange steht, diesem Zusammenhängen gleichsetzt, auch den Ausdruck geben: Wenn ein Ding A ein Theil eines Ganzen G ist, welches dadurch bestimmt ist, dass ein Ding B zu seinen Theilen gehört, und welches von solcher Art ist, wie es nur ein aus daseienden Dingen zusammmengesetztes sein kann, oder, was dasselbe ist, dessen Theile in einer realen Weise zusammenhängen, so besteht sein Dasein darin, dass es zu G in dem Verhältnisse des Theils zum Ganzen steht. Nennen wir ein Ganzes der angegebenen Art dann, wenn es nicht selbst wieder ein Theil eines Ganzen ist, eine Welt, so ist jedes Ding A, welches mit einem anderen Dinge B oder mit mehreren anderen Dingen B, C, D simultan zusammenhängt, ein Theil einer Welt M, die, dem Principe des zureichenden Grundes zufolge, sowohl durch das Ding A als auch durch jedes einzelne der Dinge B, C, D, die ausser A als Theile in ihm enthalten sind, vollständig bestimmt ist. Von dem Dasein des Dinges A kann also die Erklärung gegeben werden, dass es in seinem Enthaltensein in einer Welt M bestehe, die diese bestimmte Welt M dadurch sei, dass zu ihren Theilen ein gewisses Ding B oder C oder D u. s. w. gehöre.

Mit dem Satze, dass eine Welt M vollständig durch jeden ihrer Theile A, B, C, D bestimmt sei, oder dass in der vollständigen Erkenntnis eines zu einer Welt gehörenden Dinges die vollständige Erkenntnis aller anderen dazu gehörenden enthalten sei, — mit diesem aus dem Principe des zureichenden Grundes folgenden Satze bekenne ich mich keineswegs zu der Lehre Leibnizens, dass einem vollkommenen Verstande die Kenntnis aller inneren Essentialien eines beliebigen einzelnen der existirenden Dinge (aller nicht in Beziehungen dieses Dinges zu einem ausser ihm seienden Dinge bestehenden Essentialien), dass ihm also insbesondere eine Wahrnehmung, die nur ein beliebiges einzelnes existirendes Ding zum Gegenstande hätte, genügen würde, alle

anderen vollständig zu erkennen, indem jedes einzelne Ding ein Spiegel des Universums sei. Vielmehr meine ich, dass es in jedem Zeitpunkte zur individuellen Wesenheit jedes einzelnen Dinges gehöre, — nicht, dass sich das Universum mit allen seinen Bestimmtheiten in ihm abspiegele, sondern dass es ein Theil des ganz bestimmten Universums sei und als solcher mit allen anderen Theilen desselben in Zusammenhang stehe, und dass daher kein einzelnes Ding vollständig, mit allen seinen Bestimmtheiten, einschliesslich seiner Beziehungen, wahrgenommen werden könnte, ohne dass auch alle übrigen wahrgenommen würden.

Aus der Erklärung des Begriffes des Daseins eines in einem simultanen realen Zusammenhange stehenden Dinges ergiebt sich nun auch die Beantwortung der oben (III, 7) aufgeworfenen Frage nach dem Subjecte und dem Prädicate des Urtheils, durch das wir ein Ding als daseiend denken, soweit sie sich auf Dinge jener Art bezieht. Dieses Urtheil hat, wie gezeigt wurde, zum Subjecte nicht das Ding, dem es Dasein zuschreibt, und zum Prädicate nicht das Dasein. Jedes einen gegenwärtigen Sachverhalt zum Inhalte habende Urtheil setzt, da es wahr sein will, die Wahrheit eines Urtheils aber in seiner Uebereinstimmung mit seinem Gegenstande besteht, voraus, dass dieser Gegenstand gegenwärtig etwas vom Vorstellen Unabhängiges sei, wonach das urtheilende Denken sich richten könne, und diese Unabhängigkeit eines Dinges ist es, was wir sein Dasein nennen. Man erhielte also statt eines Urtheils eine Tautologie, wenn man ein Ding zu seinem gegenwärtigen Dasein in das Verhältnis des Subjectes zum Prädicate setzen wollte. Wäre z. B. der Satz „Die Seeschlange existirt“ der Ausdruck eines Urtheils, dessen Subjectsvorstellung die Vorstellung der Seeschlange wäre, so hätte dasselbe den Sinn „Vorausgesetzt, dass die Seeschlange existirt, so existirt sie.“ Zufolge der Erklärung nun, dass das Dasein eines Dinges A, welches mit einem ausser ihm seienden Dinge B in einer Welt M zusammensei,

in diesem Zusammensein bestehe, denken wir in dem Urtheile, welches A Dasein zuschreibt, dieses reale Zusammensein als eine Bestimmtheit nicht von A sondern von B, oder das Enthaltensein von A in der dadurch, dass sie das Ding B enthält, bestimmten Welt M als eine Bestimmtheit dieser Welt. Es prädicirt von einem daseienden, zu dem Dinge A in einer Beziehung stehenden Dinge B, sein Dasein voraussetzend, dass seine Beziehung zu A ein Zusammenhang sei, in welchem es nur mit einem daseienden Dinge stehen könne, oder von der dadurch, dass sie die das Ding B enthaltende ist, bestimmten Welt M, mit dem Dasein des Dinges B das ihrige voraussetzend, dass sie das Ding A enthalte. Es muss freilich Kant zugestanden werden, dass wir von der Vorstellung eines Dinges A prädiciren können, sie sei Vorstellung eines daseienden Dinges, und dass wir dadurch dem Dinge A Dasein zuschreiben (vergl. o. III, 11), allein wir denken ein Ding A als ein daseiendes schon, indem wir es wahrnehmen, und dieses Denken bezieht sich auf den Sachverhalt, den wir in dem Urtheile „Die Vorstellung des Dinges A ist die Vorstellung eines daseienden Dinges“ mittelbar denken, unmittelbar, in dieser unmittelbaren Weise aber denken wir ihn, indem wir von einem Dinge B, an dessen Dasein wir glauben, etwa unserem Ich, prädiciren, dass es mit A in einer realen Weise zusammenhänge, oder von der das Ding B enthaltenden Welt M, dass sie das Ding A enthalte.

Zugleich mit der Frage nach dem Subjecte und dem Prädicate des Urtheils, welches unmittelbar das Dasein eines mit einem ausser ihm seienden Dinge in realer Weise zusammenhängenden Dinges zum Inhalte hat, beantwortet sich die nach dem Grunde des Daseins eines solchen Dinges. Nach dem zureichenden Grunde zu fragen hat einen Sinn nur in Beziehung auf den Besitz einer Bestimmtheit P seitens eines Dinges S, und die Antwort hat eine Bestimmtheit anzugeben, die zur Essenz des Dinges S, dem S-sein,

gehört, und aus deren Zugehörigkeit zu dieser Essenz ein die letztere vollständig kennender Verstand zu erkennen vermöchte, dass in dem S-sein das P-sein implicite enthalten, dass also S P sei. So ist, wenn zu der Beschaffenheit, die als die individuelle Essenz eines gegebenen Dreieckes D betrachtet wird, die Gleichseitigkeit gehört, das Enthaltensein dieser Bestimmtheit in der Essenz von D der zureichende Grund dafür, dass D ein gleichwinkeliges Dreieck ist, oder, kürzer, der Grund der Gleichwinkeligkeit des Dreieckes D ist seine Gleichseitigkeit, da in allen Dreiecken mit der letzteren die erstere nothwendig verbunden ist. Da nun das Urtheil, darin wir das Dasein eines Dinges A denken, von dem wir wissen, dass es mit einem Dinge B in einem Zusammenhange stehe, zum Subjecte das Ding B hat und von ihm prädicirt, dass sein Zusammenhang mit A ein realer sei, so ist die Frage nach dem Grunde des Daseins von A einerlei mit der nach dem Grunde dafür, dass das Zusammenhängen des B mit A ein reales sei. Der Grund hierfür aber ist das Enthaltensein des Daseins in der Essenz von B nach dem Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen, also das Dasein des Dinges B. Denn dass die Bestimmtheit, mit A in einer realen Weise zusammenzuhängen, implicite in der Essenz von B enthalten sei, wie es das Princip des zureichenden Grundes verlangt, könnte ein die Essenz von B vollständig durchschauender Verstand nicht erkennen, wenn er nicht das Dasein von B erkännte, da ein realer Zusammenhang ein solcher ist, in welchem nur ein daseiendes Ding stehen kann. Wird das dem Dinge A Dasein zuschreibende Urtheil dahin interpretirt, dass es von der dadurch, dass sie das Ding B in sich fasse, bestimmten Welt M prädicire, sie fasse das Ding A in sich, so besteht der zureichende Grund des in dieser Weise gedachten Daseins von A in dem Dasein der Welt M.

XIII.

Ein aus daseienden Dingen bestehendes Ganzes ist entweder eine objective Einheit oder ein Theil einer solchen, und umgekehrt besteht jedes Ganze von objectiver Einheitlichkeit aus daseienden Dingen. Oder: eine Anzahl daseiender Dinge kann zwar ein Aggregat aber nicht ein solches, das nicht in einem einheitlichen Ganzen enthalten wäre, sein, und eingebildete Dinge sowie blosse Phänomene können nicht Theile eines einheitlichen Ganzen sein. Demnach ist der Begriff des realen simultanen Zusammenhängens identisch mit dem des Zusammenhängens in einem einheitlichen Ganzen. Jedes daseiende Ganze ist auch aus einheitlichen Dingen zusammengesetzt; da aber ein einheitliches Ding kein einfaches zu sein braucht, erscheint es möglich, dass ein daseiendes Ding ins Unendliche theilbar sei.

Eine Mehrheit von Dingen, die vom Vorstellen zu Einem Dinge zusammengefasst werden können, braucht nicht wirklich (objectiv, an sich, unabhängig vom zusammenfassenden Vorstellen) Ein Ding zu bilden. Es ist möglich, dass die Einheitlichkeit zu der Mehrheit nur hinzugemeint wird, dass das Eine Ding nur eine Fiction, ein blosses Erzeugnis der Einbildungskraft ist, wie dies z. B. bezüglich eines Steinhaufens, eines Sternbildes, einer Heerde ohne weiteres einleuchtet. Eine vom Vorstellen zu Einem Dinge zusammengefasste Mehrheit von Dingen braucht auch nicht zusammen mit anderen Dingen eine objective Einheit zu bilden, wie dies z. B., wenn die Bäume Dinge von objectiver Einheitlichkeit sein sollten, die für sich allein keine objective Einheit bildenden Blätter eines Baumes zusammen mit seiner Wurzel, seinem Stamme und seinen Zweigen thun würden. Wenn wir, m. a. W., jede Mehrheit von Dingen, die wir als zusammen Ein Ding ausmachend vorstellen, ein Ganzes nennen, so enthält der Begriff des Ganzen nicht das Merkmal der objectiven Einheitlichkeit, sondern lässt die Möglichkeit von Zusammenhängen zu, die erst zusammen mit anderen Dingen eine objective Einheit bilden, sowie auch von solchen, die auch nicht einmal Bestandtheile objectiver Einheiten sind, die Möglichkeit blosser Aggregate.

Im transscendentalen Sinne des Wortes existirende Dinge jedoch können in keinem Zusammenhange stehen, wenn sie nicht Theile eines objectiv einheitlichen Ganzen sind. Ohne ein sie in sich vereinigendes einheitliches Ganzes würde von einer Vielheit existirender Dinge jedes für sich existiren, so, als ob die anderen nicht existirten, und sie würden daher auch dem Vorstellen nicht die Möglichkeit gewähren, sie zusammenzufassen. Indem wir Dinge als unter einander zusammenhängend vorstellen, stellen wir sie als Theile Eines Dinges, eines einheitlichen Ganzen vor, und wenn der von uns vorgestellte Zusammenhang wirklich existirt, d. h. wenn seine Glieder wirklich existiren und wirklich zusammenhängen, so existirt auch das einheitliche Ganze, als dessen Theile wir sie vorstellen, indem wir sie als zusammenhängend vorstellen. Dass existirende Dinge in einem Zusammenhange stehen, heisst gar nichts anders, als dass Ein Ding existire, dessen Theile sie seien. Allerdings können Dinge zusammensein, ohne Theile eines einheitlichen Ganzen zu sein, obwohl wir sie als zusammenseiend nur dadurch vorstellen können, dass wir ihre Vorstellungen, sei es allein sei es zusammen mit anderen, zur Vorstellung Eines Dinges zusammenfassen, aber so zusammenhängende Dinge existiren nicht wirklich, sondern sind entweder Erzeugnisse unserer Einbildungskraft oder Phänomene für das Wahrnehmungsvermögen. Erscheinem unserem Wahrnehmen Dinge als in irgend einem Zusammenhange stehend, und erkennen wir, dass sie nicht wirklich Theile eines einheitlichen Ganzen sind, so haben wir das Recht zu schliessen, dass sie nicht Dinge an sich sondern blosse Phänomene seien. Die Möglichkeit, dass an sich existirende Dinge ein blosses Aggregat bilden, wird hiermit nicht geleugnet. Es wird nur behauptet, dass jedes aus existirenden Dingen bestehende Aggregat mit anderen Dingen zusammen ein einheitliches Ganzes ausmache und also jedes als Theil in ihm enthaltene Ding zugleich ein Theil eines einheitlichen Ganzen

sei. (Vergl. o. II, 9). Man könnte z. B., ohne sich zu widersprechen, der Ansicht sein, dass die ganze Körperwelt ein einheitliches Ganzes, aber jeder in ihr enthaltene Körper bloss ein Aggregat sei.

Der Behauptung, dass, wenn die Glieder eines Zusammenhanges wirkliches Dasein haben, das aus ihnen bestehende Ganze entweder objective Einheitlichkeit besitze oder ein Theil eines objective Einheitlichkeit besitzenden Ganzen sei, dürfen wir ihre Umkehrung hinzufügen. Wenn das Ganze, welches durch die Glieder eines vorgestellten Zusammenhanges gebildet wird, wirklich objective Einheitlichkeit besitzt, oder ein Theil eines objective Einheitlichkeit besitzenden Ganzen ist, so hat es und mit ihm jeder seiner Theile wirkliches Dasein. Phänomene und eingebildete Dinge können zwar in einem Zusammenhange stehen, aber nicht Theile eines einheitlichen Ganzen sein. Denn was wir denken, wenn wir zwei Dinge A und B als zusammen Ein Ding bildend denken, ist nichts anderes als dieses, dass zwar A und B verschiedene Dinge, aber das Dasein von A und das Dasein von B derselbe nur von verschiedenen Seiten angesehene Sachverhalt seien, oder dass der Inhalt des dem Dinge A in demjenigen des dem Dinge B Dasein zuschreibenden Urtheils und dieses in jenem implicite enthalten sei; wir setzen dabei also das Dasein von A und das Dasein von B voraus, und wenn diese Voraussetzung nicht zutrifft, so können zwar A und B wirklich zusammenhängen, also Theile eines Ganzen sein, aber unsere Auffassung dieses Ganzen als eines einheitlichen ist dann unrichtig. Angenommen demnach, wir könnten von einem Ganzen, von dem wir noch nicht wüssten, ob es ein Ding an sich oder ein blosses Phänomen sei, erkennen, dass es objective Einheitlichkeit besitze, so würden wir ebenso aus dieser Erkenntnis auf das wirkliche Dasein des vorgestellten Ganzen schliessen können, wie aus der Erkenntnis, dass ein vorgestelltes Ganzes der Einheitlichkeit ermangele, auf die Unwirklichkeit

desselben. Es ist jedoch unmöglich, die objective Einheitlichkeit eines vorgestellten Ganzen vor seinem Dasein und dem seiner Theile zu erkennen.

Können existirende Dinge nur in einem einheitlichen Ganzen zusammenhängen, so ist jeder reale d. i. nur zwischen existirenden Dingen mögliche Zusammenhang Zusammenhang zwischen Theilen eines einheitlichen Ganzen. Und kann ein einheitliches Ganzes nur aus existirenden Dingen bestehen, so ist jeder Zusammenhang zwischen Theilen eines einheitlichen Ganzen ein realer. Demnach ist, wie der Begriff des Zusammenhängens überhaupt mit dem des Zusammenhängens der Theile eines Ganzen überhaupt, so der Begriff des r e a l e n simultanen Zusammenhänges mit dem des Zusammenhängens der Theile eines e i n h e i t l i c h e n Ganzen identisch. Und der Erklärung, dass das Dasein eines Dinges A, welches mit einem Dinge B in einer realen Weise zusammenhänge, einerlei sei mit seinem Enthaltensein als Theil in einem B in sich fassenden Ganzen G, dessen Theile in einer realen Weise zusammenhängen, kann daher auch der Ausdruck gegeben werden, das Dasein von A sei sein Enthaltensein in einem B in sich fassenden Ganzen G von objectiver Einheitlichkeit.

An den Satz, dass jedes zusammengesetzte existirende Ding, welches nicht selbst ein einheitliches Ganzes ist, ein Theil eines solchen ist, schliesst sich ein zweiter das Zusammensein existirender Dinge betreffender. Jedes zusammengesetzte existirende Ding, gleichviel ob es ein einheitliches Ganzes oder nur ein Theil eines solchen, also nur ein Aggregat ist, ist aus einheitlichen, sei es wiederum zusammengesetzten, sei es einfachen Dingen zusammengesetzt. Denn die Existenz eines Aggregates ist nichts weiter als die Existenz der einzelnen Dinge, aus denen es besteht; wäre daher ein Aggregat nicht aus einheitlichen Dingen zusammengesetzt, könnte es durch keine endliche Reihe von Theilungen in einheitliche Dinge zerlegt werden, so wäre seine Existenz

Existenz von gar nichts (vergl. o. II, 8); mithin besteht ein zusammengesetztes existirendes Ding auch dann, wenn es Aggregate enthält, doch schliesslich ganz und gar aus einheitlichen Dingen. Es kann sonach nichts existiren als einheitliche Dinge und solche Aggregate, die einerseits Theile eines einheitlichen Dinges, andererseits ohne Rest aus einheitlichen Dingen zusammengesetzt sind. Nennen wir wieder jeden vollständigen d. i. nicht wieder als Theil in einem anderen enthaltenen realen Zusammenhang von Dingen eine Welt, so ist jede Welt ein einheitliches Ganzes und ohne Rest aus Theilen, die einheitliche Dinge sind, zusammengesetzt, und jedes Aggregat existirender Dinge ein Theil einer Welt und, wie diese Welt, aus einheitlichen Dingen zusammengesetzt. Keine Entscheidung dagegen ergiebt sich aus dem Begriffe des Zusammenhanges oder des Ganzen bezüglich der Frage, ob überhaupt etwas existire, was dem Begriffe der Welt entspreche, und, wenn dies der Fall, ob bloss Eine Welt existire oder mehrere oder unendlich viele; ferner, ob es einfache Dinge gebe, oder ob jedes einheitliche Ding, wie klein es auch sei, wieder aus einheitlichen Ganzen bestehe; und endlich, ob die existirenden Welten sämmtlich endlich oder sämmtlich unendlich oder theils das eine theils das andere seien (vergl. o. II, 9).

XIV.

Reale simultane Zusammenhänge oder Ganze von objectiver Einheitlichkeit sind möglich.

Der Versuch, das Problem, wie eine Bestimmtheit eines Vorstellbaren demselben Unabhängigkeit vom Vorstellen verleihen könne, mittels des Begriffes einer eigenthümlichen Weise des Zusammenhängens, die nur bei wirklich existirenden Dingen vorkommen könne, zu lösen, hat noch eine Schwierigkeit zu beseitigen, mit der die Voraussetzung, dass solche Zusammenhänge, also Ganze von objectiver Einheitlichkeit, möglich seien, behaftet ist.

Ein Ganzes geht ganz auf in seinen Theilen; etwas, was zu den Theilen eines Ganzen noch hinzukommt, kommt auch zu ihm selbst noch hinzu; seine Beschaffenheit ist also, da ein Ding und seine Beschaffenheit der Sache nach dasselbe sind, zusammengesetzt aus Beschaffenheiten, die nicht ihm selbst sondern seinen Theilen zukommen, und kann ohne Rest in Beschaffenheiten seiner Theile zerlegt werden. Wer alle Theile eines Ganzen mit allen ihren Bestimmtheiten, einschliesslich der Beziehungen, in denen sie zu einander und zu anderen Dingen stehen, kennt, kennt das Ganze vollständig. Dagegen ist die Beschaffenheit eines einheitlichen Dinges nicht aus den Beschaffenheiten anderer Dinge zusammengesetzt und kann nicht darin zerlegt werden. Es scheint also, dass die Beschaffenheit eines einheitlichen Dinges, welches ein Ganzes wäre, zu den Beschaffenheiten seiner Theile hinzukommen müsste.

Die Lösung dieses Widerspruches hat jedoch schon der erste Theil der gegenwärtigen Untersuchung (I, 11, vergl. II, 6) gefunden. Sie ergiebt sich aus der Erkenntnis, dass dieselbe Beschaffenheit oder Wesenheit durch inhaltlich verschiedene Begriffe gedacht werden kann, oder, was dasselbe ist, dass zwei Beschaffenheiten, die als Begriffsinhalte, also subjectiv oder der Auffassung nach oder formaliter, verschieden sind, objectiv oder der Sache nach oder materialiter identisch sein können (wie z. B. die Eigenschaften einer geraden Linie, den Punkt a mit dem Punkte b, und den Punkt b mit dem Punkte a zu verbinden, oder die Inhalte der Begriffe des gleichseitigen und des gleichwinkeligen Dreieckes, oder das Wahrsein des Urtheils „alle S sind P“ und das Unwahrsein des anderen „Einige S sind nicht P“). Denn hiernach können die scheinbar entgegengesetzten Bestimmungen, ein Ganzes zu sein und ein einheitliches Ding zu sein, durch die Annahme vereinigt werden, dass die untheilbare Beschaffenheit, die ein Ganzes haben muss, um ein einheitliches Ding zu sein, und die theilbare, die ein Ding

haben muss, um ein Ganzes zu sein, nur subjectiv verschieden seien, m. a. W., dass ein Ding möglich sei, welches durch zwei Vorstellungen vorgestellt werden könne, die sich so zu einander verhalten, dass der Inhalt jeder in dem der anderen implicite enthalten sei (wie die Dreiwinkeligkeit in der Dreiseitigkeit und diese in jener), und deren eine zum Inhalte eine aus den Beschaffenheiten mehrerer Dinge zusammengesetzte Beschaffenheit habe, während der Inhalt der andere durch eine einfache Beschaffenheit gebildet werde.

Ein positiver Nachweis für die Zulässigkeit dieser Annahme kann freilich nicht erbracht werden, weil dazu eine Anschauung, welche die vollständige Wesenheit eines einheitlichen Ganzen zum Inhalte hätte, erforderlich sein würde, und wir eine solche Anschauung nicht besitzen. Es genügt aber auch zu ihrer Rechtfertigung, dass ebensowenig wie ihre Zulässigkeit ihre Unzulässigkeit nachgewiesen werden kann, und dass sie für die Beseitigung der Schwierigkeit unentbehrlich ist, die dem Begriffe des einheitlichen Ganzen oder realen Zusammenhanges und damit auch, wie gezeigt wurde, der unüberwindlichen Ueberzeugung, dass nicht bloss ein einziges einfaches Ding oder eine Mehrheit völlig isolirter, einfacher Dinge, sondern eine Mehrheit zusammenseiender Dinge existire, anhaftet.

XV.

Das Dasein eines in keiner realen Beziehung zu einem anderen stehenden Dinges besteht in einer realen Beziehung zu sich selbst. Der Begriff der realen Beziehung eines Dinges zu sich selbst aber deckt sich mit dem der successorischen Identität d. i. der Identität eines Dinges, inwiefern es eine den Zeitpunkt der Gegenwart enthaltende Zeitstrecke hindurch existirt, mit einem eine angrenzende Zeitstrecke hindurch existirt habenden bez. existiren werdenden Dinge.

Wenn überhaupt etwas existirt, so existirt mindestens Ein Ding, welches nicht ein Glied eines simultanen realen Zusammenhanges ist. Es läge ein Widerspruch in der Annahme, dass jedes existirende Ding mit einem oder mehreren anderen zusammenhinge, oder, was dasselbe ist, ein Thei-

eines Ganzes wäre. Denn wenn es auch denkbar ist, dass jedes aus einer endlichen Anzahl von Dingen bestehende Ganze selbst wieder ein Theil eines Ganzen sei, so bildet doch diese unendliche Reihe, in der jedes Glied zum folgenden im Verhältnisse eines Theils zum Ganzen steht, selbst ein mit nichts ausser ihm mehr in Zusammenhang stehendes Ding, ein Ganzes, das nicht selbst wieder ein Theil eines Ganzen ist. Demnach wird das Problem, wie das Dasein eines Dinges als dasjenige, was diesem Dinge Unabhängigkeit vom Vorstellen verleiht, eine Bestimmtheit desselben sein, also zum Inhalte seiner Vorstellung gehören könne, mittels des Begriffes des simultanen realen Zusammenhanges oder des einheitlichen Ganzen nur unvollständig gelöst. Die Erkenntnis, dass das Dasein eines Dinges, welches mit einem anderen in einer realen Weise zusammenhängt, eben dieses Zusammenhängen ist, stellt uns vor die neue Aufgabe, zu erklären, wie es möglich sei, dass in einem Dinge, welches mit keinem anderen in Zusammenhang steht, sei es in einem einfachen Wesen, sei es in einer Welt, eine Bestimmtheit enthalten sei, die ihm Unabhängigkeit vom Vorstellen verleihe.

Auch ein solches Ding kann Unabhängigkeit vom Vorstellen nicht durch die Beziehung besitzen, in der es als ein Vorgestelltes oder als ein Vorstellbares zum Vorstellen steht, so gewiss als wir nicht vermögen, ein nicht Daseiendes dadurch ins Dasein zu rufen, dass wir es überhaupt oder in einer gewissen Weise vorstellen. Und ebensowenig wie eine Beziehung zum Vorstellen ist eine überhaupt nicht in einer Beziehung bestehende Bestimmtheit im Stande, ein Ding zu einem vom Vorstellen Unabhängigen zu machen. Einem Vorgestellten jene Selbständigkeit zu verleihen, die dem bloss Vorgestellten fehlt, vermag nur eine Beziehung desselben zu einem Dinge, das ihm einen Halt gewährt, nur ein Zusammenhang mit einem Dinge, das alles mit ihm in solcher Weise Zusammenhängende der Abhängigkeit vom

Vorstellen entzieht. Einen solchen Halt aber vermag einem Vorgestellten auch dann, wenn es ein isolirtes Ding ist, nur ein vom Vorstellen unabhängiges Ding zu gewähren. Und eine Beziehung, in der ein Vorstellbares zu einem vom Vorstellen unabhängigen Dinge steht, kann ihm selbst Unabhängigkeit nur dann sichern, wenn sie eine solche ist, wie sie nur zwischen Dingen, die vom Vorstellen unabhängig sind, bestehen kann, m. E. W. wenn sie real ist. Folglich besteht auch das Dasein eines Dinges, welches mit nichts ausser ihm durch eine Beziehung verknüpft ist, insbesondere das Dasein einer Welt, in einer realen Beziehung. Nun sind, isolirt zu sein und in einer realen Beziehung zu einem anderen Dinge zu stehen, einander unmittelbar widerstreitende Bestimmungen. Das Dasein eines isolirten Dinges kann mithin nur in einer realen Beziehung desselben zu sich selbst bestehen. Da ferner in einer simultanen Beziehung nur Theile eines Ganzen, also verschiedene Dinge, zu einander stehen können, so kann die das Dasein eines Dinges ausmachende Beziehung zu sich selbst nur eine successorische sein, d. i. eine solche, deren Glieder nach einander auftreten. Wenn daher ein Ding A, inwiefern es das Subjekt oder Anfangsglied der sein Dasein ausmachenden Beziehung zu sich selbst, also dasjenige ist, dessen Dasein in dieser Beziehung besteht, mit A_I, und inwiefern es das Objekt oder Endglied jener Beziehung, also dasjenige ist, dessen Dasein von dem Urtheil, welches A_I Dasein zuschreibt, vorausgesetzt wird, mit A_1 bezeichnet wird, so erfüllt das Dasein von A_I eine andere Zeit als dasjenige von A_1. Und näher sind es, da ein blosser Zeitpunkt überhaupt kein Dasein sondern nur die Grenze zwischen einem vergangenen und einem künftigen Dasein enthalten kann, verschiedene Zeitstrecken T_I und T_1, die das eine und das andere zum Inhalte haben. Es darf sogleich noch hinzugefügt werden, dass diese beiden Zeitstrecken an einander grenzen, denn zwischen einem einer Zeitstrecke T_I und einem einer Zeitstrecke T_1, die keinen Punkt mit T_I

gemeinsam hätte, einnehmenden Dinge könnte kein unmittelbarer Zusammenhang bestehen, sondern nur ein durch ein Ding, welches die zwischen T_I und T_1 liegende Strecke hindurch existirte, vermittelter.

In einer realen Beziehung zu sich selbst kann demnach nur ein Ding stehen, dessen Dasein Dasein in der Zeit ist, welches also im Anfangspunkte seines Daseins, falls es einen solchen hatte, mit einem von da an dasein werdenden, und im Endpunkte seines Daseins, falls es einen solchen haben wird, mit einem bis dahin dagewesenen, und in jedem anderen Punkte seines Daseins sowohl mit einem von da an dasein werdenden als auch mit einem bis dahin dagewesenen Dinge identisch ist. Es kann aber auch umgekehrt diese Identität eines Dinges mit sich im Fortgange der Zeit, diese successorische Identität, wenn ich sie der Kürze wegen so nennen darf, ebenso wie die simultane Einheitlichkeit (die Einheitlichkeit eines Ganzen) die Form der Wesenheit nur eines wirklich daseienden Dinges sein. Wir stellen zwar auch ein blosses Phänomen sowie ein bloss eingebildetes Ding, das wir als eine Zeitstrecke hindurch daseiend vorstellen, als im Ablaufe dieser Zeitstrecke mit sich identisch bleibend vor, aber dieses Vorstellen ist ebenso, wie beim Zusammenfassen einer Vielheit bloss phänomenaler oder bloss eingebildeter Dinge zu einem Ganzen dasjenige der Einheitlichkeit, ein blosses Hinzumeinen; wenn auch das bloss wahrgenommene oder das bloss eingebildete Ding, das wir als im Zeitpunkte der Gegenwart existirend, und dasjenige, das wir als in einem früheren Zeitpunkte existirt habend vorstellen, einander gleich sind, so ist doch ihre Identität ebensowenig eine objective, wie, wenn wir mehrere bloss wahrgenommene oder bloss eingebildete Dinge als ein einheitliches Ganzes vorstellen, die Einheitlichkeit dieses Ganzen. Denn dass A_I, das den einen Theil T_I, und A_1, das den anderen Theil T_1 einer Zeitstrecke T mit seinem Dasein erfüllende Ding, nicht bloss einander gleich sondern dasselbe

Ding A seien, heisst, dass der Sachverhalt des Daseins des Dinges A_I in der Zeitstrecke T_I und der Sachverhalt des Daseins des Dinges A_1 in der Zeitstrecke T_1 derselbe nur von verschiedenen Seiten angesehene Sachverhalt seien, oder, was dasselbe ist, dass jeder dieser beiden Sachverhalte implicite in dem anderen enthalten ist; sobald wir also A_I und A_1 als dasselbe Ding denken, denken wir sie als daseiend, und wenn wir irren, indem wir sie als daseiend denken, irren wir auch, indem wir sie nicht bloss als gleich sondern als identisch denken. Wenn nun jedes in einer realen Beziehung zu sich selbst stehende Ding ein Ding von objektiver successorischer Identität ist, und umgekehrt jedes Ding von objectiver successorischer Identität in einer realen Beziehung zu sich selbst steht, so sind der Begriff der realen Beziehung eines Dinges zu sich selbst und der der successorischen Identität Begriffe Desselbigen, und kann also der Begriff des Daseins eines mit nichts ausser ihm zusammenhängenden Dinges durch den der successorischen Identität erklärt werden.

Besteht das Dasein eines isolirten Dinges in seiner successorischen Identität, so müssen wir, um die Welt, die wir wahrnehmen (die unseren Leib enthaltende Körperwelt), als eine gegenwärtig daseiende, also, da ein blosser Zeitpunkt kein Dasein in sich zu fassen ausreicht, eine Zeitstrecke T_I, zu der der Zeitpunkt der Gegenwart gehört, erfüllende vorstellen zu können, schon ihr Dasein während einer an T_I angrenzenden Strecke T_1 wahrgenommen haben und uns dieses Wahrnehmes erinnern; und näher muss, da wir nicht vor der den Punkt der Gegenwart enthaltenden Strecke T_I eine erst auf diese folgende Strecke wahrgenommen haben können, die Strecke T_1 der Strecke T_I vorhergegangen sein. Wir stellen also die Welt, die wir wahrnehmen und, indem wir sie wahrnehmen, als daseiend vorstellen, so dadurch vor, dass wir sie, inwiefern sie eine den Zeitpunkt der Gegenwart enthaltende, als beliebig klein anzunehmende Zeitstrecke T_I einnimmt, als identisch denken mit der Welt, deren Dasein w

bereits als den Inhalt einer unmittelbar vorhergehenden, wieder als beliebig klein anzunehmenden Zeitstrecke T_1 wahrgenommen haben und jetzt voraussetzen. Das Verhältnis der ganz der Vergangenheit angehörenden Strecke T_1 und der den Punkt der Gegenwart in sich fassenden Strecke T_I zu dem Punkte der Gegenwart ist näher dahin zu bestimmen, dass dieser Punkt ihnen beiden angehört, also T_1 bis zu ihm hin sich erstreckt, und T_I erst in ihm beginnt. Denn wenn wir die Welt als gegenwärtig daseiend vorstellen, so kommt das ganze Dasein, das wir ihr durch dieses Vorstellen zuschreiben, zu demjenigen, das wir ihr schon vorher zugeschrieben haben und jetzt voraussetzen, also zu dem vom Punkte der Gegenwart begrenzten, hinzu. Jedoch stellen wir nicht schon im blossen Punkte der Gegenwart die Welt als während der Zeitstrecke T_I daseiend oder vielmehr dasein werdend vor, denn offenbar kann unser Wahrnehmen, sofern es in den Punkt der Gegenwart fällt, nur das ebenfalls in diesen Punkt fallende und, als Sich-erinnern, ein vorhergegangenes Dasein der Welt zum Inhalte haben, nicht aber ein zukünftiges. Als in der Zeitstrecke T_I daseiend können wir die Welt vielmehr nur dadurch vorstellen, dass wir, während der Punkt der Gegenwart um diese Strecke fortrückt, während m. a. W. diese Strecke abläuft, sozusagen mit stets rückwärts gewandtem Blicke die Welt wahrzunehmen und als daseiend vorzustellen fortfahren. (Vgl. o. I, 4).

Nach dieser Theorie ist die Vorstellung, durch die wir die Welt, indem wir sie wahrnehmen, als existirend vorstellen, ein Urtheil. Die Subjectsvorstellung dieses Urtheils hat zum Gegenstande die Welt, inwiefern sie eine im gegenwärtigen Zeitpunkte endende Zeitstrecke T_1, die kleiner sein kann als jede, die angegeben werden mag, hindurch existirt hat, und von der so bestimmten Welt prädicirt es, dass sie in der realen Beziehung successorischer Identität zu derjenigen Welt stehe, die wir wahrnehmen, während die Gegenwart um eine Zeitstrecke T_I, die wiederum kleiner sein kann als

iede, die angegeben werden mag, fortschreitet, also an Stelle des Anfangspunktes der Strecke T_I ihr Endpunkt Gegenwart wird. Dieses Prädiciren setzt sich durch jede Zeitstrecke, während derer wir die Welt ununterbrochen wahrnehmen, ununterbrochen fort, und ist in jedem Theile einer solchen Strecke, wie klein er auch sein mag, vollendet, während in jeden zwischen ihrem Anfangspunkte und ihrem Endpunkte liegenden Punkt nur die Grenze zwischen einem vorhergehenden und einem nachfolgenden Prädiciren fällt.

Als ein Sachverhalt, der zum Inhalte eines Urtheils gemacht werden kann, gehört das Dasein der Welt zum Bereiche des Princips des zureichenden Grundes. Und zwar ist der zureichende Grund des gegenwärtigen Daseins der Welt, sofern es in dem eben beschriebenen Urtheile gedacht wird, der zureichende Grund dafür, dass der Zusammenhang der bis jetzt existirt habenden Welt und derjenigen, die wir wahrnehmen, indem die Zeit fortschreitet, realer Zusammenhang eines Dings mit sich selbst oder Identität ist, und besteht also in dem Existirthaben der Welt bis zum gegenwärtigen Zeitpunkte. Nennen wir allgemein von zwei Bestimmtheiten, dem M-sein und dem N-sein, deren erste bis zum gegenwärtigen Zeitpunkte zu einem Dinge A gehört hat, und deren zweite vom gegenwärtigen Zeitpunkte an zu demselben Dinge gehören wird, die erste die Ursache der zweiten, die zweite die Wirkung der ersten dann, wenn das N-seinwerden des Dinges A in dem M-gewesensein desselben implicite enthalten ist, so ist das gegenwärtige Dasein der Welt, d. i. ihr Dasein in einer mit dem Punkte der Gegenwart beginnenden Zeitstrecke, die Wirkung ihres Daseins während einer in demselben Zeitpunkte endenden Strecke, und dieses die Ursache jenes.

XVI.

Auch das Dasein der in einem simultanen Zusammenhange stehenden Dinge ist Dasein in der Zeit oder Dauern. Die verschiedenen Zeiten, in denen verschiedene Dinge existiren, sind sämmtlich Theile einer und derselben Zeit. Es kann daher nur Eine Welt (nur Ein mit nichts ausser ihm zusammenhängendes Ganzes) geben.

Ist das Dasein jedes mit nichts ausser ihm zusammenhängenden Dinges Dasein in der Zeit, so auch dasjenige jedes mit etwas ausser ihm zusammenhängenden. Das Dasein eines mit einem anderen simultan zusammenhängenden Dinges besteht zwar in diesem Zusammenhängen, aber das letztere ist selbst ein Zeitinhalt. Denn jedes Ding, das mit einem anderen simultan zusammenhängt, ist ein Theil eines endlichen oder unendlichen Ganzen, welches nicht wieder ein Theil von etwas, dessen Dasein also Dasein in der Zeit ist; wenn aber ein Ganzes sein Dasein in der Zeit hat, so gilt dies auch von jedem seiner Theile. Der Begriff des Daseins überhaupt ist sonach mit dem des Daseins in der Zeit oder des dauernden Daseins identisch.

Es zeigt sich hier, dass zu den beiden Arten des Zusammenhängens, von denen bisher die Rede war, dem simultanen eines Dinges A mit einem anderen B und dem successorischen eines Dinges A mit sich selbst, noch eine dritte hinzuzufügen ist: das successorische Zusammenhängen eines Dinges A mit einem anderen B. Denn da mit einer Welt auch alle in ihr enthaltenen Dinge in der Zeit existiren, so hängt das gegenwärtige Dasein jedes in der Welt enthaltenen Dinges mit dem früheren und dem späteren Dasein nicht bloss seiner selbst sondern auch jedes anderen in derselben Welt enthaltenen Dinges zusammen. Doch ist der successorische Zusammenhang eines Dinges mit einem anderen stets aus mindestens Einem successorischen eines Dinges mit sich selbst und mindestens Einem simultanen zweier verschiedener Dinge zusammengesetzt. Nur dadurch kann das gegenwärtige Dasein eines Dinges mit dem vergangenen oder zukünftigen eines anderen Dinges zusammenhängen, dass es mit dem vergangenen oder zukünftigen Dasein seiner selbst und dieses mit dem gleichzeitigen eines anderen Dinges zusammenhängt. Es sind keine anderen Arten des einfachen Zusammenhängens denkbar als das der Theile eines Ganzen und die Identität eines Dinges im Fortgange der Zeit.

Die Erkenntnis, dass das Dasein jedes Dinges Dasein in der Zeit ist, ist näher dahin zu bestimmen, dass alle daseienden Dinge in einer und derselben Zeit dasind, sodass jeder Zeitpunkt im Dasein eines Dinges zu jedem Zeitpunkte in dem Dasein jedes anderen in dem Verhältnisse steht, entweder derselbe Zeitpunkt oder ein früherer oder ein späterer zu sein. Oder, um dies noch etwas anders auszudrücken, der Inhalt des Begriffes der Zeit ist nicht in den Inhalten mehrerer Begriffe wie das Allgemeine im Besonderen enthalten, der Begriff der Zeit ist kein allgemeiner sondern ein singulärer, ein Begriff, dessen Inhalt nur in Einem Exemplare existiren kann. „Verschiedene Zeiten sind, wie Kant sagt, nur Theile eben derselben Zeit."

Hieraus folgt, dass, wenn mehrere Dinge existiren, dieselben sämmtlich Theile eines und desselbigen mit nichts ausser ihm zusammenhängenden Dinges, einer und derselben Welt sind. Denn existirten mehrere Welten, so hätten dieselben, ihrem Begriffe nach, gar nichts mit einander gemein, und da das Existiren einer jeden Existiren in der Zeit wäre, so existirten so viele Exemplare der anfangs- und endlosen Zeit, als Welten existirten; und ebenso existirte die anfangs- und endlose Zeit in mehreren Exemplaren in dem Falle, dass mehrere isolirte einfache Dinge existirten, oder dass die Gesammtheit des Existirenden aus Einer Welt und Einem isolirten einfachen Dinge bestände.

Keine Auskunft gibt uns unsere bisherige Untersuchung darüber, ob, wenn überhaupt etwas existire, eine Welt existiren müsse. Sie hat zwar die Nothwendigkeit gezeigt, dass die Gesammtheit des Existirenden ein Ding sei, welches successorisch mit sich zusammenhänge, aber sie lässt es als denkbar erscheinen, dass dieses Eine Ding nicht ein simultaner Zusammenhang, eine Welt, sondern ein einfaches Ding sei. Existiren mehrere Dinge, so sind dieselben sämmtlich Theile eines einzigen Dinges, eines einheitlichen Weltganzen, ausser dem nichts ist, aber die Behauptung, dass, wenn

Ende haben wird, und dass es niemals eine Unterbrechung erlitten hat und niemals erleiden wird, oder dass die Eine, alle an sich existirenden Dinge in sich fassende Welt (vorausgesetzt, dass eine Mehrheit von Dingen existirt) ununterbrochen von Ewigkeit her existirt hat und in Ewigkeit hin existiren wird.

Um die Ewigkeit der Welt zu beweisen, bedarf es jedoch nicht der Voraussetzung der Ewigkeit der Zeit und der Unmöglichkeit einer leeren Zeitstrecke. Sie ergiebt sich auch aus folgender Erwägung, die nichts weiter voraussetzt, als dass die Welt mit sich, der bereits daseienden, zusammenhängt, und dass in diesem Zusammenhängen, welches nur als ein successorisches gedacht werden kann, ihr Dasein besteht. Muss ein Ding A_I, um zu existiren, zu einem existirenden Dinge A_1 in der Beziehung stehen, dass es mit ihm identisch ist, so muss auch A_1, das Object oder Endglied der Identitätsbeziehung, deren Subject oder Anfangsglied A_I ist, um zu existiren, das Subject einer Identitätsbeziehung zu einem existirenden Dinge A_2 sein, da ja A_1 und A_I dasselbe Ding sind. Dessgleichen lässt, da A_2 und A_1 wieder dasselbe Ding sind, die Frage, worin denn nun das Existiren von A_2 bestehe, keine andere Antwort zu als die, es bestehe in seiner Identität mit einem existirenden Dinge A_3. In derselben Weise ist wieder zum Existiren von A_3 das Existiren eines mit ihm identischen Dinges A_4 erforderlich. Und so fort ohne Ende. Auf der anderen Seite folgt aus der Identität des Dinges A_I mit dem Dinge A_1, dass A_I nicht bloss das Subject oder Anfangsglied einer Identitätsbeziehung sondern, wie A_1, auch das Object oder Endglied einer solchen ist, dass also ein Ding A_{II} mit dem existirenden A_I identisch ist und dadurch selbst existirt. Und auch hier wiederholt sich ohne Ende die Nothwendigkeit, dem Reihengliede, auf dessen Dasein zuletzt geschlossen wurde, ein weiteres hinzuzufügen. Nun kann, wie gezeigt wurde, der Unterschied der Glieder A_I und A_1 nur darin bestehen, dass ihr Existiren

verschiedene, jedoch an einander grenzende Zeitstrecken erfüllt, etwa A_I die im Punkte der Gegenwart anfangende Strecke T_I, und A_1 die in demselben Punkte endende Strecke T_1. Dann muss aber auch das Glied A_2 eine unmittelbar vor T_1 vorhergehende Strecke T_2 einnehmen, und das Glied A_{II} eine unmittelbar auf T_I folgende T_{II}, und analoge Bestimmungen gelten für alle weiteren Glieder der nach beiden Seiten hin unendlichen Reihe

$$— — A_3, A_2, A_1, A_I, A_{II}, A_{III} — —$$

Sonach erstreckt sich das Dasein des in allen Gliedern dieser Reihe sich wiederholenden Dinges A sowohl in der Richtung der Vergangenheit als auch in der der Zukunft ins Unendliche. Und hieraus folgt weiter, dass die Welt, als ein Ding, dessen Existiren darin besteht, dass es mit sich, dem existirenden, identisch ist, immer existirt hat und immer existiren wird, wenn sie gegenwärtig existirt oder jemals existirt hat oder jemals existiren wird.

In analoger Weise wie aus der Erklärung, dass das Dasein der Welt während jeder beliebigen von ihm erfüllten Zeitstrecke in ihrer Identität mit der in der vorhergehenden Strecke existirt habenden Welt bestehe, ergiebt sich die Ewigkeit der Welt auch aus der anderen, die, wie gezeigt wurde, aus jener folgt, dass das Dasein der Welt während jeder beliebigen Zeitstrecke eine Wirkung sei und zur Ursache ihr vorhergehendes Dasein habe. Denn musste die Welt immer schon dagewesen sein, um dasein zu können, so hat sie niemals angefangen dazusein, und da ihr Dasein, wenn es seinem Begriffe nach sich selbst zur Ursache hat, auch seinem Begriffe nach sich selbst zur Wirkung hat (als effectus sui auch causa sui ist), so kann es auch niemals ein Ende nehmen. Wie es in der ersten Zeitstrecke, die es erfüllt hätte, nicht Wirkung seiner selbst gewesen wäre, so würde es in der letzten, die es erfüllte, nicht Ursache seiner selbst sein.

Da der eben für die Ewigkeit der Welt geführte Beweis sich nicht darauf beruft, dass die Welt mit nichts ausser ihr

zusammenhängt, sondern lediglich darauf, dass ihr Dasein in ihrer Identität mit der schon dagewesenen oder in ihrem Zusammenhängen mit derselben nach dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung besteht, so wird durch ihn zugleich die Ewigkeit jedes Theiles der Welt bewiesen. Um sich hiervon zu überzeugen, wolle man bedenken, erstens, dass mit dem Dasein der Welt auch dasjenige jedes ihrer Theile Dasein in der Zeit oder Dauern ist, dass also, da in jeder Zeitstrecke, die hindurch ein Ding dauert, eine Strecke T enthalten ist, vor der es schon dagewesen ist, und nach der es noch dasein wird, auch das Dasein jedes Theiles der Welt wenigstens während einer gewissen Zeitstrecke T in der Identität mit einem früher dagewesenen und mit einem später daseinwerdenden besteht, und zweitens, dass, wie eben gezeigt wurde, ein Ding, dessen Dasein irgend eine Zeitstrecke T hindurch in der Identität mit einem früher dagewesenen besteht, nicht entstanden sein und nicht vergehen kann.

Man darf hieraus nicht schliessen, dass, da jedes Ding ein Theil der Welt sei, die Begriffe des Entstehens und des Vergehens auch auf kein Ding Anwendung finden könnten. Nehmen wir nämlich das Wort Ding im gewöhnlichen Sinne, so ist zwar jedes Ding in jedem Zeitpunkte seines Daseins ein Theil der Welt, braucht aber nicht immer derselbe Theil zu sein. Denn eine Mehrheit von Dingen, deren jedes jederzeit derselbe Theil der Welt ist, etwa, wenn das Ansichsein der Körperwelt vorausgesetzt wird, eine Mehrheit von Atomen, kann in der Weise durch einen Begriff zu einem Dinge, z. B. einer Wolke, einem Hause, einer Pflanze, zusammengesetzt sein, dass dieses Ding dasselbe Ding bleibt, wenn auch neue Bestandtheile zu den bisherigen hinzutreten, oder bisherige aus ihm ausscheiden oder beides zugleich stattfindet. So zusammengesetzte Dinge aber können einen Anfang ihres Daseins gehabt haben und einem Ende desselben entgegengehen. Nur von einem Dinge, dessen Begriff in der Weise definirt ist, dass es dieses besondere Ding insofern ist, als

es dieser besondere Theil der Welt ist, dürfen wir behaupten, dass es unentstanden und vergänglich sei und weder zu- noch abnehmen könne. Bezüglich der Dinge, die nicht dieser Art sind, dürfen wir nur schliessen, dass die Substanz, aus der ein solches Ding in irgend einem Zeitpunkte bestehe, d. i. der Theil der Welt, den es in diesem Zeitpunkte bilde, und jeder Theil dieser Substanz ewig sei. Selbstverständlich will ich hiermit nicht etwa den Kantischen „Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz" bewiesen haben, denn dieser bezieht sich auf die Körperwelt unter Voraussetzung ihrer blossen Phänomenalität, während hier nur von der Welt der Dinge an sich die Rede ist.

XVIII.

Das Dasein jedes Dinges ist ein ununterbrochenes Sich-verändern. Jede Veränderung eines Dinges ist nach dem Principe des zureichenden Grundes eine Veränderung seiner individuellen Wesenheit. Die Möglichkeit, dass ein Ding sich verändere, ist also einerlei mit der, dass eine individuelle Wesenheit, indem sie sich verändere, doch die individuelle Wesenheit desselben Dinges bleibe, und diese wieder mit der, dass, wie es auch das Princip des zureichenden Grundes fordert, in der irgend eine Zeitstrecke erfüllenden ganzen Veränderung eines Dinges die Gesichte seiner ganzen Vergangenheit und seiner ganzen Zukunft implicite enthalten sei. Die Principien der Causalität und der Verhinderung.

An den Nachweis der Unmöglichkeit einer leeren Zeitstrecke, auf den wir die Behauptung gründeten, dass die Welt, wenn sie gegenwärtig existire, immer existirt habe und immer existiren werde, knüpft sich noch eine andere Erkenntnis von fundamentaler Bedeutung. Es folgt aus ihr, dass die Gesammtheit des Existirenden (die Eine Welt oder wenn nichts als ein einziges einfaches Ding existiren sollte, dieses Eine Ding) in jeder Zeitstrecke seines Existirens in ununterbrochener Veränderung begriffen ist. Denn, wie klein auch eine Zeitstrecke wäre, in der zwar etwas existirte, aber nichts geschähe, so wären alle in ihr enthaltenen Punkte, ebenso wie die in einer leeren enthaltenen, ein und derselbe

Punkt. Hörte die Gesammtheit des Existirenden in irgend einem Zeitpunkte auf, sich zu verändern, und finge sie in einem späteren Punkte wieder damit an, so würden auch für ein vollkommenes Wahrnehmungsvermögen diese beiden Punkte in Einen zusammenfallen und die von ihnen begrenzte Strecke verschwinden. Ist das Eine Ding, ausser welchem nichts existirt, eine Welt, so verändern sich, nach dem oben (III, 12) über das Verhältnis der Theile eines Ganzen zu einander und zum Ganzen Ausgeführten, auch alle ihre Theile, also alle in ihr enthaltenen Dinge, ohne Unterbrechung. Alles Dasein überhaupt und mithin die Wesenheit jedes daseienden Dinges ist demnach ein Sichverändern oder Geschehen.

Der Begriff des veränderlichen Dinges ist mit dem Scheine eines Widerspruchs behaftet. Da nämlich, nach dem Principe des zureichenden Grundes, jedes Accidens eines Dinges implicite in der individuellen, keine Determination mehr zulassenden Essenz desselben enthalten ist, so betrifft jede Veränderung eines Dinges seine Essenz, also dasjenige, wodurch es dieses bestimmte, sich von allen anderen möglichen Dingen unterscheidende Ding ist. Dies nun, dass ein Ding sich hinsichtlich dessen, wodurch es dieses bestimmte Ding ist, verändere, würde, scheint es, nichts anderes heissen, als dass es sich in ein anderes Ding verwandele, dass es also vergehe und dafür ein anderes, mehr oder weniger von ihm verschiedenes Ding entstehe. Die Veränderung eines Dinges besteht aber nicht darin, dass es vergeht und ein anderes an seine Stelle tritt, sondern darin, dass ein Wechsel in seinen Bestimmtheiten stattfindet, bei dem es dasselbe Ding bleibt. Sich verändernde Dinge, scheint es, würden nur dann möglich sein, wenn es möglich wäre, dass in einem Dinge mit dem, wodurch es dieses bestimmte Ding ist, mit seiner individuellen Wesenheit, objectiv (nicht bloss der Auffassung sondern auch der Sache nach) davon verschiedene Bestimmtheiten verbunden wären, das letztere aber verneint der Satz des zureichenden Grundes.

In der That ist keine Veränderung eines Dinges möglich, die nicht eine Veränderung seiner Wesenheit wäre. Bliebe die Wesenheit eines Dinges unverändert, so könnte sie nicht zu einer Zeit andere Bestimmtheiten implicite enthalten als zu einer anderen, es fände also auch kein Wechsel in seinen Accidentien statt. Es ist auch richtig, dass jedes Ding dieses bestimmte Ding dadurch ist, dass es diese bestimmte Wesenheit hat. Aber es ist darum nicht nöthig, dass es die Eigenschaft, in der gegenwärtig seine Wesenheit besteht, oder durch deren gegenwärtigen Besitz es dieses bestimmte Ding ist, immer gehabt hat, so lange es existirt hat, und haben wird, so lange es existiren wird. Wenn die Wesenheit eines Dinges A in einer den Zeitpunkt der Gegenwart enthaltenden Zeitstrecke g durch die Eigenschaft Wg gebildet wird, so ist A freilich in jeder vergangenen Strecke v seines Daseins ein in der Strecke g die Eigenschaft Wg haben werdendes gewesen, und wird es in jeder künftigen Strecke z ein in der Strecke g die Eigenschaft Wg gehabt habendes Ding sein; es ist vor g immer wahr gewesen, dass A die Eigenschaft Wg haben werde, und wird nach g immer wahr sein, dass A die Eigenschaft Wg gehabt habe; aber es ist möglich, dass es in der Strecke v nicht schon die Eigenschaft Wg sondern eine mit derselben unvereinbare Wv gehabt hat, und in der Strecke z nicht mehr die Eigenschaft Wg sondern eine mit derselben unvereinbare Wz haben wird. Dies ist nämlich dann der Fall, wenn in dem Wg-sein zur Zeit g das Wv-gewesensein zur Zeit v und das Wz-seinwerden zur Zeit z implicite (so wie in der Dreiseitigkeit die Dreiwinkeligkeit) enthalten sind. Denn dann gelten von dem Dinge, dessen Begriff zum constituirenden Inhalte das Wg-sein hat, die Urtheile, es sei das Wv-gewesenseiende und das Wz-seinwerdende Ding.

Die von der Erklärung eines Dinges von veränderlicher Wesenheit vorausgesetzte Möglichkeit, dass, wenn auch die Bestimmtheiten Wg, Wv und Wz sich objectiv unterscheiden,

doch das Wv-gewesensein und das Wz-seinwerden in dem Wg-sein implicite enthalten, also objectiv damit identisch seien, kann hier nicht anders bewiesen werden als daraus, dass ihre Verneinung diejenige der Möglichkeit des Daseins überhaupt nach sich ziehen müsste. Wir können sie uns auch durch kein Beispiel verständlich machen, denn wir kennen keine Bestimmtheit so vollständig, dass wir in ihrem Sein das Gewesensein oder das Seinwerden einer objectiv von ihr verschiedenen so, wie in der Dreiseitigkeit die Dreiwinkeligkeit oder wie in dem Wesen des Rechtecks die Gleichheit der Diagonalen, zu sehen vermöchten. Alle unsere Schlüsse von Gegenwärtigem auf Vergangenes oder Zukünftiges, die der reinen Mechanik nicht ausgenommen, setzen immer schon voraus, dass dieses mit jenem nach allgemeinen Gesetzen, die für uns synthetisch sind und bleiben müssen, zusammenhänge. Aber auch widerlegt kann sie nicht werden. Das freilich ist einleuchtend, dass auch ein vollkommenes Erkenntnisvermögen weder aus dem Sein einer Bestimmtheit, die den Inhalt eines untheilbaren Zeitpunktes bildete, noch aus dem einer solchen, die in einem eine Zeitstrecke erfüllenden Beharren bestände, das Gewesensein oder das Seinwerden einer anderen zu erkennen vermöchte. Aber nichts steht der Annahme im Wege, dass in dem Stattfinden eines eine Zeitstrecke erfüllenden Sich-veränderns oder Geschehens das Stattgefunden-haben eines anderen und das Stattfinden-werden wieder eines anderen implicite enthalten sei. Und nichts anderes als dieses behauptet die in Rede stehende Voraussetzung, da gezeigt wurde, dass das Dasein und also auch die Wesenheit jedes Dinges ein ununterbrochenes Sich-verändern oder Geschehen ist.

Dem Satze, durch den wir die Möglichkeit eines Dinges von veränderlicher Wesenheit erklärten, dass, wenn in dem Sein der die gegenwärtige Gestalt der Wesenheit eines Dinges ausmachenden Bestimmtheit das Gewesensein einer jeden, in der eine frühere Gestalt seiner Wesenheit bestanden habe,

und das Seinwerden einer jeden, in der eine spätere Gestalt seiner Wesenheit bestehen werde, implicite enthalten sei, dieses Ding in allen bisherigen Veränderungen seiner Wesenheit seine Identität bewahrt habe und in allen späteren bewahren werde, — diesem Satze dürfen wir seine Umkehrung hinzufügen. Es folgt aus dem Principe des zureichenden Grundes, dass, wenn ein Ding in der Veränderung seiner Wesenheit mit sich identisch bleibt, in dem Sein der gegenwärtigen Gestalt seiner Wesenheit das Gewesensein jeder früheren und das Seinwerden jeder späteren implicite enthalten ist. Denn dass ein Ding, dessen Wesenheit gegenwärtig in der Bestimmtheit Wg besteht, mit dem Dinge, dessen Wesenheit zur Zeit v in der Bestimmtheit Wv bestand und zur Zeit z in der Bestimmtheit Wz bestehen wird, identisch ist, heisst nichts anderes, als dass das jetzt Wg-seiende Ding das früher Wv-gewesenseiende und das später Wz-seinwerdende sei, und diese Urtheile sind nach dem Principe des zureichenden Grundes nur dann wahr, wenn ihre Prädicate, das Wv-gewesensein und das Wz-seinwerden, implicite in ihrem Subjecte enthalten sind. Nun geht ferner nach dem Principe des zureichenden Grundes jedes Ding in jeder Zeitstrecke ganz in der Bestimmtheit auf, die in dieser Zeitstrecke seine Wesenheit ausmacht, jedes seiner Accidentien ist objectiv mit seiner Wesenheit oder einer explicite darin enthaltenen Bestimmtheit identisch, ist m. a. W. implicite in seiner Wesenheit enthalten, und alle Veränderungen, die es erleidet, sind mithin Veränderungen der letzteren. Folglich ist in dem Sein dessen, was ein Ding überhaupt in irgend einer Zeitstrecke ist, das Gewesensein alles dessen, was es früher war, und das Seinwerden alles dessen, was es später sein wird, implicite enthalten. Ein vollkommenes Erkenntnisvermögen müsste im Stande sein, aus der Geschichte eines Dinges in irgend einer Zeitstrecke seines Daseins, wie kurz dieselbe auch genommen werden möge, seine ganze Vergangenheit und seine ganze Zukunft zu erkennen. Insbe-

sondere gilt dies auch in Bezug auf zwei unmittelbar auf einander folgende Strecken seines Daseins. Nennen wir daher von zwei unmittelbar auf einander folgenden Veränderungen, die sich so zu einander verhalten, dass ein vollkommenes Erkenntnisvermögen aus der früheren die spätere würde vorhersehen können, die frühere die Ursache der späteren und die spätere die Wirkung der früheren (vergl. o. III, 15), so stehen die ganze Veränderung eines Dinges in irgend einer Zeitstrecke und jede unmittelbar auf sie folgende Veränderung desselben Dinges in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung. Da ferner das Weltganze ununterbrochen von Ewigkeit her existirt hat und in Ewigkeit hin existiren wird, so geht jeder Veränderung in der Welt eine Veränderung als ihre Ursache vorher, und wenigstens auf jede vollständige d. i. alle gleichzeitigen Veränderungen in sich fassende Veränderung des Weltganzen folgt eine andere als ihre Wirkung. Und dasselbe gilt in Beziehung auf jeden Theil der Welt und also auch in Beziehung auf jedes Ding, welches immer denselben Theil der Welt bildet. Man darf hieraus nicht schliessen, dass, wie Leibniz lehrte, an der Verursachung einer Veränderung eines Dinges von transscendentaler Realität (nur von solchen, nicht von blossen Phänomenen, ist hier überall die Rede) kein anderes Ding betheiligt sei, denn zu den Bestimmtheiten eines Dinges gehören auch alle Beziehungen, in denen es zu anderen Dingen steht, sodass, wie früher (III, 12) gezeigt wurde, die vollständige Erkenntnis eines Dinges die vollständige Erkenntnis der ganzen Welt sein würde, und auch, um die ganze Veränderung eines Dinges während irgend einer Zeitstrecke zu kennen, müsste man daher alle gleichzeitigen Veränderungen aller anderen Dinge kennen.

Dem eben gefundenen Satze, dem Principe der Causalität, stellt sich, wie hier nicht weiter ausgeführt zu werden braucht, ein anderer Satz — ich nenne ihn das Princip der Verhinderung — zur Seite, der in einem

analogen Verhältnisse zu ihm steht, wie zum Principe des zureichenden Grundes das der Repugnanz (vergl. o. III, 6), und aus dem letzteren folgt, wie das Princip der Causalität aus dem ersteren, — der Satz: Wenn zu einer gewissen Zeit ein gewisses Geschehen unterbleibt, so unterblieb nicht nur in der vorhergehenden Zeit alles Geschehen, in dessen Stattfinden sein Stattfinden-werden implicite enthalten gewesen wäre, sondern es fand auch in der vorhergehenden Zeit ein Geschehen statt, zu dessen Stattfinden sein Stattfinden-werden in Widerstreit gestanden hätte.

Vierter Theil.

Das universale Bewusstsein, sein Object und seine Theile.

I.

Uebergang von der formalen zur materialen Metaphysik. Die Frage, worin das Dasein eines Dinges als die allgemeinste in seiner Essenz enthaltene Bestimmtheit bestehe, würde unbeantwortbar sein, wenn wir nicht wenigstens von Einem Dinge eine Wahrnehmung hätten, zu deren gegebenem Inhalte das Dasein desselben gehörte. Es ist aber gewiss, dass diese Bedingung erfüllt ist, denn wenn uns das Dasein keines Dinges gegeben wäre, so könnten wir auch nichts als daseiend vorstellen.

Nachdem wir aus der Definition, dass das Dasein dasjenige sei, was einem vom Vorstellen unabhängigen Dinge, d. i. einem Dinge, zu dem jedes es zum Gegenstande habende Urtheil entweder in dem Verhältnisse der Uebereinstimmung oder in dem des Widerstreites stehe, diese Unabhängigkeit verleihe, geschlossen hatten, dass, entgegen der Lehre Kants, das Dasein eine Bestimmtheit der daseienden Dinge sei, jedoch nicht, wie Wolff geglaubt hatte, eine zu denjenigen, die ein daseiendes Ding schon insofern besitze, als es ein mögliches sei, hinzukommende, sondern die allgemeinste in der Essenz jedes daseienden Dinges enthaltene und der Essenz jedes bloss möglichen Dinges widerstreitende, sahen wir uns vor die Aufgabe gestellt, zu erklären, wie es möglich sei, dass eine Bestimmtheit eines vorgestellten Dinges,

also ein Inhaltsbestandtheil seiner Vorstellung, die dem Dasein durch jene Definition zugeschriebene Bedeutung habe. Die Lösung dieser Aufgabe hat uns zu einer neuen den Begriff des Daseins betreffenden Erkenntnis geführt. Ihr zufolge ist das Dasein eines mit nichts ausser ihm in realer Weise zusammenhängenden Dinges, sei es eines einfachen Wesens, sei es einer Welt, die Identität dieses Dinges, inwiefern sein Dasein eine den Zeitpunkt der Gegenwart enthaltende Zeitstrecke von beliebiger Kürze erfüllt, mit einem Dinge, dessen Dasein eine unmittelbar vorhergehende Zeitstrecke erfüllte, kurz seine successorische Identität. Und dasselbe gilt von dem Dasein eines Dinges, welches mit einem oder mehreren anderen in einem simultanen realen Zusammenhange steht, also ein Theil einer dadurch, dass sie ein gewisses daseiendes Ding enthält, bestimmten Welt ist. Denn um ein Theil einer successorisch identischen Welt sein zu können, muss ein Ding selbst successorisch identisch sein. Eine Antwort auf die an die Definition, dass das Dasein eine Bestimmtheit sei, die den Dingen, denen sie zukomme, Unabhängigkeit vom Denken verleihe, sich knüpfende Frage, was denn das für eine Bestimmtheit sei, haben wir hiermit jedoch ebensowenig gefunden, wie Wolff mit dem Satze, das Dasein eines zufälligen Dinges bestehe darin, dass es in demjenigen eines nothwendigen, und das Dasein eines nothwendigen Dinges darin, dass es in der Möglichkeit desselben seinen Grund habe (vergl. o. III, 9). Denn der Begriff der successorischen Identität und ebenso der des realen simultanen Zusammenhanges setzen gleich dem des Dinges, dessen Dasein einen Grund habe, denjenigen des Daseins voraus und können also nicht dazu dienen, ihn zu erklären. Und wollte man auch die Erkenntnis, dass Dasein und successorische Identität dasselbe seien, für eine Antwort auf die Frage nach der das Dasein ausmachenden Bestimmtheit gelten lassen, so würde doch nur an die Stelle dieser Frage eine andere treten, nämlich die nach dem Verhalten, durch welches ein Ding

einem Beobachter das Recht gebe, es und ein eine vorhergehende Zeitstrecke erfüllt habendes Ding für dasselbe Ding zu erklären.

Die Bestimmtheit aufzufinden, in der das Dasein besteht, wird nur dann möglich sein, wenn sie zu den uns bekannten gehört, und wir bisher nur nicht erkannt haben, dass sie es sei, was den vom Vorstellen unabhängigen Dingen diese Unabhängigkeit verleihe, wenn also unter unseren Vorstellungen von Dingen sich wenigstens Eine befindet, in deren Inhalt das Dasein wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist, oder, was dasselbe ist, wenn wir mindestens Ein wirklich daseiendes und nicht bloss dazusein scheinendes Ding so wahrnehmen, dass uns sein Dasein eine Thatsache ist.

Aus dem bisher über den Begriff des Daseins Festgestellten könnte man glauben die Folgerung ziehen zu müssen, er schliesse die Möglichkeit aus, dass unserem wahrnehmenden Bewusstsein das Dasein eines Dinges gegeben sei. Denn um ein Ding als eine den Zeitpunkt der Gegenwart enthaltende Zeitstrecke T_I hindurch daseiend wahrzunehmen, müsse man, wenn das Dasein successorische Identität sei, während einer unmittelbar vor T_I vorhergegangenen Zeitstrecke T_1 sein Dasein in derselben wahrgenommen haben und jetzt sich desselben erinnern, dazu wieder sei die Erinnerung an sein Dagewesensein während einer im Anfangspunkte von T_1 endenden Strecke T_2 erforderlich, und so fort ohne Ende; zum Wahrnehmen des gegenwärtigen Daseins eines Dinges gehöre also ein in seinem Zurückblicken an keinem Zeitpunkte, wie lange er auch vergangen sei, Halt machendes lückenloses Sich-erinnern an sein vergangenes Dasein; angenommen aber auch, es sei uns in der That in dieser Weise mit dem gegenwärtigen Dasein eines Dinges eine unendliche Vergangenheit desselben gegeben, so sei es doch ein Widerspruch, dass unsere Erinnerung an das vergangene Dasein eines Dinges, wie weit sie sich auch erstreckte, doch immer noch nicht soweit erstreckte, wie sie müsste, damit wir das gegenwärtige

Dasein dieses Dinges wahrnähmen, und dass wir dieses dennoch wahrnähmen. Es ist jedoch eine unrichtige Folgerung, dass unsere gegenwärtige Erinnerung die unendliche Vergangenheit eines Dinges zum Inhalte haben müsste, wenn wir sein gegenwärtiges Dasein wahrnähmen. Was in Wahrheit aus dem Begriffe des Daseins als successorischer Identität folgt, ist dieses, dass wir, um das die beliebig klein anzunehmende Strecke T_I erfüllende Dasein eines Dinges wahrnehmen zu können, das die wieder beliebig klein anzunehmende Strecke T_1 erfüllt habende wahrgenommen haben und uns jetzt desselben erinnern müssen, dass wir ferner das die Strecke T_1 erfüllende Dasein nicht hätten wahrnehmen können, wenn wir nicht vorher das die Strecke T_2 erfüllende wahrgenommen und uns desselben während der Strecke T_1 erinnert hätten, und dass wir überhaupt in jeder früheren Strecke uns einer noch früheren erinnert haben müssen, dass wir also, wenn wir gegenwärtig das Dasein eines Dinges nicht bloss zu den Bestimmtheiten, die wir von ihm wahrnehmen, hinzumeinen, sondern es selbst wahrnehmen, niemals angefangen haben können, Dasein wahrzunehmen und uns an Dasein zu erinnern. In dieser Folgerung aber liegt kein Widerspruch. Sie wird auch nicht durch die Erfahrung widerlegt. Es ist mir zwar eine Thatsache der Erfahrung, dass ich mich häufig in Zuständen befunden habe, in denen ich nicht im Stande war, meine Aufmerksamkeit auf etwas zu richten, mir Vergangenes ins Gedächtnis zurückzurufen, mir Entferntes zu vergegenwärtigen, Bilder von Dingen und von Ereignissen zu ersinnen, zu bejahen, zu verneinen, zu zweifeln, Schlüsse zu ziehen, zu hoffen, zu fürchten u. dergl., und in denen ich auch ohne Wahrnehmungen war, die auf so lebhaften Empfindungen beruht und einen so mannigfaltigen und bestimmten Inhalt gehabt hätten, wie diejenigen, deren ich mir im Wachen bewusst bin, aber die Behauptung, dass mein wahrnehmendes Bewusstsein jemals bis auf das letzte Fünkchen erloschen gewesen wäre, dass ich insbesondere jemals seit

meiner Geburt das Gefühl meines leiblichen Daseins gänzlich verloren gehabt hätte, geht offenbar über das, was ich durch Erfahrung wissen kann, hinaus, und auch gegen die Möglichkeit, dass ich schon vor meiner Geburt existirt und ununterbrochen, wenn auch zeitweilig oder immer nur in der ärmlichsten, schwächsten und undeutlichsten Weise, etwas wahrgenommen habe, würde man in der Erfahrung vergeblich nach einem Zeugnisse suchen.

Was wir bis jetzt bezüglich des Begriffes des Daseins erkannt haben, giebt uns vielmehr die Gewissheit, dass mindestens Ein Ding existirt, dessen Dasein uns eine Thatsache ist, dass also die angegebene Bedingung für die Beantwortbarkeit der Frage, in welcher Bestimmtheit der daseienden Dinge ihr Dasein bestehe, erfüllt ist. Denn ein Ding A, dessen Dasein uns nicht gegeben ist (nicht als eine Thatsache von uns wahrgenommen wird), können wir als daseiend nur dadurch vorstellen, dass wir es vorstellen als in einem realen Zusammenhange (einem Zusammenhange, wie er nur zwischen daseienden Dingen möglich ist) stehend mit einem anderen Dinge B, das wir als daseiend vorstellen, und wenn wir daher weder von B noch von einem dritten Dinge C, mit welchem wir B verknüpfen könnten, noch von irgend einem Ding X, bis zu welchem wir die Reihe der Zusammenhänge fortsetzen könnten, eine Vorstellung hätten, zu deren gegebenem Inhalte das Dasein ihres Gegenstandes gehörte, so könnten wir überhaupt nichts als daseiend vorstellen. Wenn wir, m. a. W,, um ein Ding als daseiend vorzustellen, es als unabhängig von unserem Vorstellen vorstellen müssen, so können wir ein Ding unmittelbar als daseiend nur dann vorstellen, wenn sein Dasein zu dem uns gegebenen Inhalte seiner Vorstellung gehört, mittelbar aber nur in der Weise, dass wir es vorstellen als in einer realen Beziehung zu einem unmittelbar als daseiend vor uns vorgestellten stehend, folglich würden wir nichts als daseiend vorstellen und den Begriff des Daseins gar nicht besitzen können, wenn nicht das Dasein

mindestens Eines Dinges zu dem gegebenen Inhalte unseres wahrnehmenden Bewusstseins gehörte.

II.

Das einzige Ding, dessen Dasein uns gegeben ist, ist unser Bewusstsein oder Ich. Das uns gegebene Dasein unseres Ich besteht in seiner successorischen Identität. Die Gegenstände unseres äusseren Wahrnehmens stellen wir als daseiend vor, indem wir sie vorstellen als in einem realen simultanen Zusammenhange mit unserem Ich stehend. Aber dieser Zusammenhang eines Körpers mit unserem Ich ist uns ebensowenig gegeben wie seine successorische Identität.

Die Entwickelung des Begriffes des Daseins hat uns zu dem Ausgangspunkte unserer ganzen Untersuchung zurückgeführt. Unter den Gegenständen unseres Wahrnehmens befindet sich wirklich ein Ding, dessen Dasein nicht erst von uns zu dem, was uns von ihm gegeben ist, hinzugedacht wird, sondern selbst dazu gehört: unser Ich, inwiefern es das Subject unseres Bewusstseins ist, oder, was dasselbe ist, unser Bewusstsein. Auch nachdem wir uns die Frage, was wir damit meinen, wenn wir einem Dinge Dasein zuschreiben, beantwortet haben, haben wir keinen Grund, diese Thatsache in Zweifel zu ziehen. Vielmehr bestätigen die Erklärung des Begriffes des Daseins durch den der successorischen Identität und das Cogito ergo sum einander. Denn das uns in der Wahrnehmung, die wir von unserem Ich haben, gegebene oder das für uns thatsächliche Dasein desselben besteht in seinem Ich-sein, dieses aber ist die Identität seiner selbst als eines Objectes seines Bewusstseins mit sich als dem Subjecte, und diese Identität kann, wie gezeigt wurde (I, 4), nur als successorische gedacht werden.

Unser Ich ist das einzige Ding, dessen Dasein wir wahrnehmen. Wahrnehmungen haben wir auch von Dingen ausserhalb unseres Bewusstseins, aber zu dem, was wir von solchen Dingen wahrnehmen, gehört nicht ihr Dasein. Wir stellen sie als daseiend vor, indem wir sie vorstellen als mit unserem daseienden Ich in einem simultanen realen Zusammenhange

stehend oder als enthalten in einer unser daseiendes Ich enthaltenden und mithin selbst daseienden Welt. Wie die von dem Cogito ergo sum ausgehenden Ueberlegungen fanden (I, 6), ist die Möglichkeit dieses Vorstellens dadurch bedingt, dass uns unser Ich in der inneren Wahrnehmung nicht bloss als eine res cogitans sondern auch, wie die Gegenstände des äusseren Wahrnehmens, als eine res extensa erscheint, denn in einem simultanen Zusammenhange kann ein Körper nur mit einem Körper stehen. Wenn uns in der Wahrnehmung eines Körpers ein realer Zusammenhang desselben mit unserem geistigen Ich gegeben wäre, so wäre uns auch sein Dasein gegeben. Aber dies ist nicht der Fall. Gegeben ist uns nur das räumliche Zusammensein des Körpers, den wir wahrnehmen, mit unserem Leibe, dieses aber ist kein realer Zusammenhang mit unserem Ich, inwiefern uns dessen Dasein gegeben ist, unserem geistigen Ich. Angenommen auch, ein Körper, den wir wahrnehmen, stehe wirklich in dem realen Zusammenhange mit unserem geistigen Ich, den wir denken, wenn wir ihn als daseiend vorstellen, so würde dieser reale Zusammenhang zwar das räumliche Zusammensein des wahrgenommenen Körpers mit unserem Leibe enthalten, aber nicht darin aufgehen. Selbst wenn uns das Dasein nicht bloss unseres geistigen Ich, sondern auch dasjenige unseres Leibes gegeben wäre, wäre doch das blosse Enthaltensein eines Wahrnehmungsinhaltes, z. B. einer Fata morgana, im Raume noch kein reales Zusammenhängen mit unserem Leibe, und sein Dasein wäre uns also nicht dadurch gegeben, dass uns sein räumliches Zusammensein mit unserem Leibe und das Dasein des letzteren gegeben wäre.

Auch dann würden wir in dem Dasein eines Körpers, den wir wahrnehmen, eine Thatsache anerkennen müssen, wenn uns nicht bloss sein räumliches Zusammensein mit unserem Leibe sondern auch seine successorische Identität gegeben wäre. Aber auch das ist niemals der Fall. Unter den Bestimmtheiten, die wir von den Körpern wahrnehmen,

ist keine, die der Ansicht des Cartesius widerstritte, dass Gott die Körperwelt in jedem Augenblicke von neuem erschaffe, dass also in jedem Augenblicke, in welchem wir eine Körperwelt wahrnehmen, dieselbe erst entstehe und zugleich wieder verschwinde, um einer ihr völlig oder nahezu gleichen Platz zu machen.

III.

Als die allgemeinste Bestimmtheit, die in der Essenz eines bewussten Wesens enthalten ist, ist das Dasein einerlei mit Bewusstsein oder, was dasselbe ist, Selbstbewusstsein. Es besteht kein Widerspruch zwischen den Behauptungen, dass das Dasein eines Dinges sein Wahrgenommen-werden von sich selbst sei, und dass es ihm Unabhängigkeit vom Vorstellen verleihe.

An den Nachweis eines Dinges, dessen Dasein unserem Wahrnehmen oder Erfahren gegeben ist, können wir sogleich die Beantwortung der Frage nach der Bestimmtheit, in der das Dasein bestehe, schliessen. Das Dasein ist die allgemeinste zu der Essenz jedes daseienden Dinges gehörende Bestimmtheit, also auch die allgemeinste von denen, die in meinem Bewusstsein oder Ich enthalten sind. Nun kann ich aus der Vorstellung, die ich von meinem Bewusstsein oder Ich habe, keine allgemeinere herausheben als diejenige, die ich im Begriffe des Bewusstseins überhaupt denke. Das Dasein eines Dinges überhaupt besteht also darin, dass es ein bewusstes Wesen ist. Jedes Bewusstsein aber ist, wie früher (I, 4) gezeigt wurde, ein sich selbst zum Inhalte habendes Wahrnehmen, was übrigens auch daraus folgt, dass wir alles, was wir vorstellen, als daseiend vorstellen, als daseiend aber nichts vorstellen können, ohne uns selbst wahrzunehmen. Folglich ist auch das Dasein überhaupt sich selbst zum Inhalte habendes Wahrnehmen. Oder, wenn ich mit dem substantivisch gebrauchten Worte Ich nicht bloss mich selbst, sondern das, was ich in dem allgemeinen Begriffe des sich selbst als wahrnehmendes Subject wahrnehmenden Wesens denke, bezeichne, so besteht das in der Weise des Daseins,

die meinem Ich eigenthümlich ist, enthaltene allgemeine Dasein im Ich-sein oder in der Ichheit überhaupt.

Wer sich nicht sogleich davon überzeugen könnte, dass es überhaupt keine Bestimmtheit gebe, die zu derjenigen der Ichheit oder der Selbstwahrnehmung im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen stände, würde doch wohl einräumen müssen, dass zu den etwa in der Ichheit enthaltenen allgemeineren Bestimmtheiten keine gehören könne, in der sich eine allgemeinere Weise der successorischen Identität darstellte, als die in der Ichheit sich darstellende. Sollte sich, meine ich, auch aus dem Begriffe desjenigen Verhaltens, welches darin besteht, dass ein wahrnehmendes Wesen, während der Punkt der Gegenwart um eine beliebig kleine Zeitstrecke T_I fortrückt, sich, inwiefern sein Wahrnehmen eine im Anfangspunkte von T_I endende wiederum beliebig kleine Zeitstrecke T_1 erfüllte, zum Objecte hat und dieses Object mit sich, dem es wahrnehmenden, die Strecke T_I erfüllenden Subjecte identificirt, — sollte sich aus diesem Begriffe durch Abstraction vom Wahrnehmen ein allgemeinerer bilden lassen, so ist derselbe jedenfalls nicht mehr der Begriff eines Verhaltens, in welchem noch eine Weise der successorischen Identität bestände. Nun sind aber successorische Identität und Dasein dasselbe. Folglich enthält der Begriff der Selbstwahrnehmung, oder, was dasselbe ist, des Bewusstseins keinen allgemeineren, der erst der Begriff der das Dasein überhaupt ausmachenden Bestimmtheit wäre.

Das Ergebnis, das Dasein eines Dinges bestehe darin, dass es sich wahrnehme, scheint der von unserer Entwickelung des Begriffes des Daseins vorausgesetzten Bestimmung, dass das Dasein den Dingen, denen es zukomme, Unabhängigkeit vom Vorstellen verleihe, zu widersprechen. Denn was von der einen Seite betrachtet Sich-wahrnehmen ist, ist von der anderen betrachtet Von-sich-wahrgenommen werden, und dieses ist ein Vorgestellt-werden; bestände also das Dasein eines Dinges im Wahrnehmen seiner selbst,

bestände es in einem Vorgestellt-werden; wie sollte aber wohl ein Ding dadurch, dass es, von wem auch immer, vorgestellt würde, wirkliche und nicht bloss vorgestellte Unabhängigkeit vom Vorstellen erlangen, oder (wenn wir daran festhalten, dass ein Vorgestelltes Unabhängigkeit vom Vorstellen dadurch besitze, dass es in einem realen Zusammenhange stehe, und näher, dass es successorisch mit sich identisch sei), wie wäre es wohl möglich, dass ein Ding durch sein Vorgestellt-werden zu einem Gliede eines wirklichen und nicht bloss vorgestellten realen Zusammenhanges, zu einem Dinge von wirklicher und nicht bloss vorgestellter successorischer Identität würde?

Wir sind diesem Einwande schon begegnet, bevor wir uns den Problemen der formalen Ontologie zuwandten (II, 3, 10). Ein Ding allerdings, hielten wir ihm damals entgegen, zu dessen Wesenheit es gehöre, von einem im transscendentalen Sinne ausser ihm seienden Dinge wahrgenommen zu werden, existire nicht an sich, sondern sei nur eine Erscheinung für jenes es wahrnehmende Subject, das Wahrgenommen-werden von sich selbst dagegen sei dem Ansichsein nicht nur nicht entgegengesetzt, sondern schliesse es ein, denn ein Ding, das von sich wahrgenommen werde, sei ein wahrnehmendes Ding, wirklich wahrnehmen aber und nicht bloss als wahrnehmend vorgestellt werden oder überhaupt sich wirklich auf irgend eine Weise verhalten, wirklich irgend eine Bestimmtheit haben könne nur ein wirklich, ein an sich existirendes Ding. In der That wäre es ein Widerspruch, zu behaupten, dass unser Ich zwar ein Object seines eigenen Wahrnehmens sei, aber nicht wirklich existire, sondern nur als existirend von sich vorgestellt werde, nur, mit Fichte zu reden, sein eigenes Gedankending sei. Indessen ist damit doch nur gezeigt, dass, da unser Ich thatsächlich ein Object seines eigenen Wahrnehmens ist, die Gleichsetzung von Dasein und Selbstwahrnehmung keinen Widerspruch enthalten kann, aber das genügt nicht, um den

Schein des Gegentheils zu beseitigen. Dies kann nur dadurch geschehen, dass die Unrichtigkeit der Auffassung, aus der der Schein entspringt, nachgewiesen wird. Um nun auch dieser Forderung nachzukommen, brauchen wir uns nur daran zu erinnern, wie wir uns die Möglichkeit der Selbstwahrnehmung, der Identität des wahrgenommenen Objectes und des es wahrnehmenden Subjectes, erklärt haben. Was das Ich wahrnimmt, während der Zeitpunkt der Gegenwart um eine beliebig kleine Zeitstrecke T_I fortrückt, ist, fanden wir, es selbst, nicht inwiefern sein Dasein die Strecke T_I, sondern inwiefern dasselbe eine unmittelbar vorhergegangene beliebig kleine Strecke T_1 erfüllte; das Dasein, welches den Inhalt des die Strecke T_I erfüllenden Wahrnehmens bildet, wird dem Ich also nicht erst durch dieses Wahrnehmen zutheil, was freilich unmöglich wäre, sondern kam (ausgenommen seine in den Endpunkt von T_1, der der Anfangspunkt von T_I ist, fallende Grenze) demselben schon vorher zu. Allerdings besteht auch in dem die Strecke T_I erfüllenden Wahrgenommen-werden des die Strecke T_1 erfüllenden Daseins, oder, was dasselbe ist, in dem dieses Dasein zum Inhalte habenden Wahrnehmen wieder ein Dasein des Ich, aber dieses weitere Dasein wird wieder — nicht von dem Wahrnehmen, darin es besteht, dem die Strecke T_I erfüllenden, sondern von dem eine folgende Strecke T_{II} erfüllenden wahrgenommen, also ebenfalls von dem Wahrnehmen, dessen Inhalt es ist, nicht hervorgebracht, sondern vorgefunden. Wir sind also damit einverstanden, dass ein Wahrnehmen ebensowenig wie ein andersartiges Vorstellen seinem Inhalte eine nicht bloss vorgestellte sondern wirkliche Unabhängigkeit vom Denken verleihen könne, bestreiten aber, dass der Begriff eines Dinges, dessen Wesenheit es sei, sich selbst wahrzunehmen, vom Wahrnehmen diese unmögliche Leistung verlange. Indem wir dies in der angegebenen Weise begründen, geben wir zu, dass in gewissem Sinne das Ich *ein* von dem Wahrnehmen, dessen Object es ist, abhängiges

Ding ist, nämlich insofern, als seine Wesenheit eine Fortsetzung seines die Zeitstrecke T_1 erfüllenden Daseins fordert, und diese die Strecke T_I erfüllende Fortsetzung ein Wahrnehmen ist, welches das die Strecke T_1 erfüllende Dasein zum Inhalte hat. Aber diese Abhängigkeit widerstreitet nicht der Unabhängigkeit, die einem daseienden Dinge durch sein Dasein verliehen werden soll. Denn die letztere ist das Verhältnis, in welchem ein Ding zum Vorstellen stehen muss, damit das urtheilende Denken sich nach ihm richten, oder damit auf jedes es zum Gegenstande habende Urtheil die Disjunction „Entweder wahr oder falsch" Anwendung finden könne, und in diesem Verhältnisse zum Vorstellen steht ein daseiendes Ding durch sein Dasein auch nach unserem Begriffe des Daseins, da nach demselben das Dasein das Prius des Vorgestellt-werdens, ein nicht vom Vorstellen Hervorgebrachtes sondern Vorgefundenes ist.

IV.

Mit der Gleichsetzung von Dasein und Bewusstsein wird der Idealismus zum Pneumatismus. Dass der Idealismus folgerichtig Pneumatismus sein muss, ergiebt sich auch daraus, dass, wenn im Begriffe des Daseins derjenige der Wahrnehmbarkeit enthalten ist, und kein Wahrnehmungsinhalt von seinem Wahrgenommen-werden abgetrennt werden kann, nur ein sich selbst wahrnehmendes Wesen Dasein haben kann.

Sind Dasein und Bewusstsein oder, da jedes bewusste Wesen als solches sich unmittelbar seines Bewusstseins bewusst ist, Dasein und Selbstbewusstsein oder Ichsein dasselbe, so können keine anderen Dinge existiren als bewusste und näher selbstbewusste Wesen. Und da alle Bestimmtheiten eines daseienden Dinges Weisen oder Seiten seines Daseins, modi existendi, sind (III, 7), so kommen keinem daseienden Dinge (keinem Dinge an sich) andere Bestimmtheiten zu als solche, welche Weisen oder Seiten des Bewusstseins, modi cogitandi, sind. Hieraus folgt ohne weiteres die blosse Phänomenalität der Körperwelt. Dieser neue Beweis des Idealismus geht wie der erste der früher von uns aufgestellten (II, 5) von den

Voraussetzungen aus, dass wir selbst daseien, und dass in dem Begriffe des Bewusstseins kein allgemeinerer enthalten sei. Er unterscheidet sich von ihm dadurch, dass er, sich auf das über den Begriff des Daseins Gefundene berufend, aus jenen Voraussetzungen auf die Identität von Dasein und Bewusstsein und weiter auf die Unvereinbarkeit von Dasein und Körperlichkeit und damit auf die Unwahrheit des Realismus schliesst, während der andere zeigte, dass, wenn es keine Besimmtheit gebe, die sich sowohl zum Bewusstsein als auch zur Körperlichkeit wie das Allgemeine zum Besonderen verhalte, das Bewusstsein, dessen Dasein unmittelbar gewiss sei, nicht eine Eigenschaft eines Körpers sein könne, und also der Realismus, da er sich folgerichtig zum Materialismus bestimmen müsse, falsch sei. Unsere Bestimmung des Begriffes des Daseins hat aber nicht bloss zu einem neuen Beweise des Ergebnisses unserer früheren Untersuchung über das Verhältnis des Gesammtobjects unseres Bewusstseins zu dem Gegensatze von Ding an sich und blosser Erscheinung, von Realem und Idealem, geführt, sondern es auch ergänzt, da sie nicht bloss die Körperlichkeit sondern überhaupt alle Bestimmtheiten, die nicht modi cogitandi sind, von der Welt der Dinge an sich ausschliesst. Der Idealismus, den sie begründet, ist Spiritualismus oder, nach Kants Bezeichnung, Pneumatismus.

Der sich an die Bestimmung des Begriffes des Daseins, dass dasselbe die allgemeinste in der Wesenheit der Dinge, denen es zukomme, enthaltene Bestimmtheit sei, knüpfend, Beweis des Pneumatismus ist nicht der einzig möglich. Ein zweiter ergiebt sich aus der Definition, dass jedes D seiende einerseits ein ohne Rest Vorstellbares oder, bestimmte Wahrnehmbares, andererseits ein vom Vorstellen und ir besondere ein vom Wahrnehmen Unabhängiges sei (III, 1, mittels des Satzes, auf den sich der letzte und einfachste e früher von uns aufgestellten Beweise des Idealismus (II, 0) gründete, des Satzes, dass alle Inhalte des Wahrnehmens

unabtrennbar von ihrem Wahrgenommen-werden sind, ein Wahrgenommenes also nicht anders denn als ein Wahrgenommenes existiren kann. Kann nämlich kein wahrgenommenes Ding existiren, ohne wahrgenommen zu werden, so auch kein wahrnehmbares. Denn angenommen, ein wahrnehmbares aber nicht wirklich wahrgenommenes Ding existirte, so würde es nicht aufhören zu existiren, wenn aus der Möglichkeit seines Wahrgenommen-werdens Wirklichkeit würde, es würde dann also ein wahrgenommenes Ding existiren, welches auch ohne wahrgenommen zu werden existiren könnte. Hieraus folgt, da die Wahrnehmbarkeit eine Bedingung der Möglichkeit der Existenz ist, dass überhaupt kein Ding existiren kann, ohne wahrgenommen zu werden. Nun kann, wie gezeigt wurde, zur Wesenheit eines existirenden, also vom Wahrnehmen unabhängigen Dinges nur ein Wahrgenommen-werden, welches Wahrgenommen-werden von sich selbst ist, gehören. Dass ein Ding von dem Wahrgenommen-werden seitens eines ausser ihm seienden Dinges unabtrennbar und doch nicht eine blosse Erscheinung für dieses wahrnehmende Subject sei, sondern an sich existire, wäre ein sich widersprechender Gedanke, während das Vermögen eines Dinges, sich selbst wahrzunehmen, nicht nur seiner Existenz nicht widerstreitet, sondern dieselbe zur Voraussetzung hat, da, wenn das Wahrnehmen, wie z. B. das Haben einer Farbe oder das Ausgedehntsein, zu den Bestimmtheiten eines nicht wirklich daseienden sondern nur erscheinenden Dinges gehören könnte, uns unser eigenes Dasein keine Thatsache sein könnte. Folglich ist jedes daseiende Ding ein sich selbst wahrnehmendes Wesen und besteht sein Dasein in seinem Sich-selbst-wahrnehmen oder, was dasselbe heisst, in seinem Bewusstsein.

Es verdient bemerkt zu werden, dass dieser zweite Beweis des Pneumatismus zwar die von dem ersten vorausgesetzten Sätze, das Dasein sei die allgemeinste Bestimmtheit der daseienden Dinge, und im Bewusstsein sei keine allgemeinere Bestimmtheit mehr enthalten, durch andere ersetzt,

dagegen der Voraussetzung des Cogito ergo sum, also der Berufung auf eine Thatsache der Erfahrung, ebensowenig entbehren kann wie jener. Denn wäre es mir nicht gewiss, dass mein Wahrnehmen nicht ein bloss von mir vorgestelltes sondern ein wirklich existirendes ist, so hätte ich nicht das Recht zu behaupten, dass das Wahrgenommen-werden eines Dinges nicht nur seiner Existenz nicht widerstreite, sondern dieselbe einschliesse, wenn es Wahrgenommen-werden von sich selbst sei.

V.

Dass überhaupt etwas dasei, wissen wir nur durch Erfahrung. Unmittelbar erkennen wir auf diese Weise das Dasein unseres Ich, mittelbar, nämlich durch einen Analogieschluss aus der Aehnlichkeit vieler Objecte unseres äusseren Wahrnehmens mit unserem äusserlich und innerlich von uns wahrgenommenem Leibe, dasjenige einer Vielheit bewusster Wesen ausser uns. Rechtfertigung dieses Analogieschlusses.

Ich habe schon in dem blossen Begriffe Ich die Erkenntnis des Daseins seines Gegenstandes, denn ich bin das, was ich mit dem Worte Ich meine, inwiefern ich ein Object meines Wahrnehmens und als solches mit mir, dem Subjecte, identisch bin, und eben in dieser Identität, die nur als successorische möglich ist, besteht mein Dasein. Aber ich kann doch nicht die Gewissheit meines Daseins aus der blossen Betrachtung des Begriffes Ich schöpfen. Denn dieser Begriff ist ursprünglich, d. i. als die allem Absondern oder Abstrahiren sowie allem Reproduciren durch die Einbildungskraft vorhergehende, alle meine Vorstellungen begleitende Vorstellung Ich, selbst nichts anderes als das Urtheil des Selbstbewusstseins „Ich bin", und dieses Urtheil ist die Erfahrung, dass ich, das Subject meines Wahrnehmens, mit dem Objecte, dessen Dasein ich bereits erfahren habe, identisch bin. Der das Dasein explicite enthaltende Begriff Ich, den ich gegenwärtig denke, indem ich mir meines gegenwärtigen Daseins bewusst bin, geht nicht diesem Bewusstsein, dem ursprünglichen Urtheil „Ich existire gegen-

wärtig" voraus, sondern erst dadurch, dass ich dieses Urtheil denke, denke ich ihn.

Es ist, wie schon bei einer früheren Gelegenheit bemerkt wurde (III, 8), überhaupt unmöglich, aus dem blossen Begriffe eines Dinges sein Dasein zu erkennen. Denn, wie überhaupt alle Urtheile, setzen auch diejenigen, die ihrem Gegenstande eine in dem constituirenden Inhalte ihres Subjectsbegriffes implicite enthaltene Bestimmtheit zuschreiben, die analytischen, das Dasein ihres Gegenstandes voraus; angenommen also auch, es sei in dem Begriffe eines Dinges A das Dasein implicite enthalten, so würde dies doch nur zu der Behauptung berechtigen „Wenn A existirt, so existirt es". Unmittelbar kann also das Dasein eines Dinges nur durch Erfahrung, und mittelbar nur durch einen Schluss aus dem erfahrenen Dasein eines anderen Dinges erkannt werden. Nun ist mein Ich das einzige Ding, dessen Dasein ich unmittelbar durch Erfahrung erkenne. Also ist es auch das einzige, dessen Dasein mir überhaupt unmittelbar gewiss ist, und ich kann zu der Erkenntnis, dass noch andere Dinge daseien, nur durch einen mein Dasein voraussetzenden Schluss gelangen.

Es fragt sich, ob ein solcher Schluss möglich sei.

Niemand zweifelt daran, dass noch andere Dinge als sein Ich existiren. Auch wer sich davon überzeugt hat, dass sein Leib und alle Dinge, die er ausserhalb desselben wahrnimmt, blosse Erscheinungen seien, hält doch an dem Glauben fest, dass sein Geist nur ein Theil einer wirklich existirenden Welt sei. „Der theoretische Egoismus ist, wie Schopenhauer sagt (Die Welt a. W. u. V., I., S. 124), zuverlässig in der Philosophie nie anders denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein, gebraucht worden". So unerschütterlich aber auch jener Glaube ist, so darf sich doch die Philosophie bei ihm nicht beruhigen; mindestens kann sie sich der Aufgabe nicht entziehen, sich seines Grundes bewusst zu werden und das Gewicht desselben festzustellen. Schopenhauer hielt dafür, der theoretische Egoismus (Solipsismus)

sei durch Beweise nimmermehr zu widerlegen und brauche auch nicht widerlegt zu werden. „Als ernstliche Ueberzeugung, meint er, könnte derselbe allein im Tollhause gefunden werden; als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises, als einer Kur". Allein, wie überhaupt jeder Glaube, so meint auch der an das Dasein von Dingen ausser uns, dass ihm die Wahrheit seines Inhaltes auf irgend eine Weise, sei es durch Thatsachen, sei es durch Begriffe, sei es durch Zeugnisse verbürgt sei; und wenn der Philosoph sich der Unerschütterlichkeit dieses Glaubens sicher ist, so darf er auch überzeugt sein, dass er wirklich aus einem guten Grunde glaube, und dass er, um vom blossen Glauben zum Wissen fortzuschreiten, sich nur über diesen Grund klar zu werden brauche. Ich kann mir keinen Verstand denken, der die Grundlosigkeit einer Meinung einsähe und dieselbe doch nicht ernstlich in Zweifel zu ziehen vermöchte.

Unser ursprünglicher Glaube an das Dasein von Dingen ausser uns gründete sich auf die Meinung, dass dasselbe eine uns in der Wahrnehmung der Körperwelt gegebene Thatsache sei, und der weitere Glaube an das Dasein auch bewusster Wesen ausser uns auf die Erkenntnis der Aehnlichkeit vieler Körper mit unserem Leibe bezüglich solcher Einrichtungen und Verhaltungsweisen, die mit dem Seelenleben im engsten Zusammenhange stehen. Diese Aehnlichkeit ist es auch, was später, nachdem wir uns von der blossen Phänomenalität der Körperwelt überzeugt hatten, keinen Zweifel an dem Dasein bewusster Wesen ausser uns in uns aufkommen liess. Die bewussten Wesen, an deren Dasein zu glauben auch der Idealist nicht umhin kann, sind die Seelen, welche er zu den Menschenleibern und den Thierleibern, die er wahrnimmt, hinzudenkt, und was ihm den Glauben an ihr Dasein aufnöthigt, ist die Erkenntnis der Aehnlichkeit der Körper, zu denen er sie hinzudenkt, mit demjenigen, der ihm als sein Leib erscheint. Wenn uns demnach dieser Glaube nicht, wie der an die Realität der Körperwelt, aus einer falschen Vor-

aussetzung entstanden ist (was nur dann der Fall sein könnte, wenn wir uns über seine Stärke gegenüber allen Versuchen, ihn in Zweifel zu ziehen, täuschten), so ergiebt sich uns, indem wir uns darauf besinnen, wesshalb wir ihn bisher gehegt haben, ein Beweis für das Dasein bewusster Wesen ausser uns, der in einem von Erfahrungsthatsachen ausgehenden Analogieschlusse besteht.

Sicherlich wird Niemand gegen diesen Analogieschluss einwenden, dass er die Aehnlichkeit der Dinge, die er mit einander vergleiche, überschätze, oder dass er eine engere Beziehung zwischen den Bestimmtheiten, hinsichtlich derer diese Aehnlichkeit bestehe, und denjenigen, auf deren Verbindung mit ihnen er schliesse (zwischen der den animalischen Körpern eigenthümlichen Beschaffenheit und der Beseelung) voraussetze, als zugegeben zu werden brauche, oder dass die Zahl der Fälle, in denen uns jene Aehnlichkeit entgegentrete, nicht so gross sei, als er wünschen müsste. Ohne Zweifel wird er in keinem dieser Punkte von irgend einem der Analogieschlüsse, denen wir unbedingtes Vertrauen schenken, übertroffen.

Auch bei dem Zweifel, den Hume gegen die Beweiskraft der Analogien sowie der inductiven Schlüsse durch den Nachweis, dass das von ihnen vorausgesetzte Causalitätsprincip dem Verstande weder aus der Beobachtung von Thatsachen noch aus der Betrachtung von Begriffen entstanden, sondern durch eine blinde Ideenassociation aufgedrängt, also keine Erkenntnis sei, begründet zu haben glaubte, — auch bei diesem Zweifel brauchen wir uns nicht aufzuhalten, da unsere ontologischen Untersuchungen in dem Causalitätsprincipe eine Folgerung aus demjenigen des zureichenden Grundes, und in diesem eine nothwendige Wahrheit erkannt haben.

Es erhebt sich indessen doch ein Bedenken gegen die Berechtigung des beschriebenen Analogieschlusses. Jeder Schluss, könnte ihm nämlich entgegengehalten werden, der

einem Dinge S eine Eigenschaft P zuschreibt, weil dieselbe einem Dinge M zukomme, mit welchem S in einer Reihe von Eigenschaften übereinstimme, die mit P in einem engen Zusammenhange stehen, — jeder Schluss dieser Art setzt, wie die Logik zeigt, nicht bloss voraus, was Hume mit Unrecht in Zweifel zog, dass in der an sich seienden Welt alle Zusammenhänge eines Accidens mit einer Essenz und alle Veränderungen dem Principe des zureichenden Grundes entsprechen, sondern auch, dass die Welt, der die Dinge S und M angehören, entweder die an sich seiende Welt sei oder sich doch in allen ihren Inhärenzverhältnissen und Veränderungen so verhalte, als ob sie es sei, kurz, dass sie, wenn nicht transscendentale, so doch wenigstens empirische Realität besitze. Der Idealismus aber leugnet die transscendentale Realität der Welt, der die von dem Analogieschlusse auf das Dasein bewusster Wesen ausser uns verglichenen Dinge angehören, der Körperwelt, und die empirische Realität derselben bedarf, wenn die transscendentale bestritten wird, selbst eines Beweises; wenigstens darf die Widerlegung des Solipsismus nicht voraussetzen, dass die Körperwelt auch in ihren Beziehungen zum Bewusstsein, mögen dieselben materialistisch oder dualistisch gedeutet werden, empirische Realität besitze, d. h. sich so verhalte, als ob sie an sich existire. Der Idealismus hat also nicht das Recht, aus der Aehnlichkeit der animalischen Körper, die wir ausserhalb unseres Leibes wahrnehmen, mit unserem Leibe zu schliessen, dass die ersteren gleich dem letzteren beseelt seien.

Ich gebe diesem Einwande darin Recht, dass die Prämissen eines Analogieschlusses nur Dinge oder Bestimmtheiten oder Vorgänge von mindestens empirischer Realität mit einander vergleichen dürfen, behaupte aber, dass der Idealist aus der Aehnlichkeit eines Dinges mit seinem Leibe auf das Dasein eines bewussten Wesens, welches zu diesem Dinge in derselben Beziehung bestehe wie sein Ich zu seinem Leibe, in einer Weise schliessen kann, die jener Forderung

entspricht. Statt nämlich einen Körper, der ein blosses Phänomen ist und einer Welt angehört, deren uneingeschränkte empirische Realität demselben Zweifel wie das Dasein bewusster Wesen ausserhalb des eigenen Ich unterliegt, mit seinem Leibe, von dem dasselbe gilt, kann er zwei modi cogitandi, deren Wirklichkeit ihm eine Thatsache ist, also zwei Vorgänge in der an sich seienden Welt, nämlich sein Wahrnehmen eines animalischen Körpers K ausserhalb seines Leibes und sein Wahrnehmen seines Leibes, mit einander vergleichen, und auf Grund dieser Vergleichung folgende Ueberlegung, bei der er keinen Augenblick sein Bekenntnis zum Idealismus zu vergessen braucht, anstellen: Mein Wahrnehmen des Körpers K findet an diesem Dinge eine Reihe von Eigenschaften und Verhaltungsweisen a, b, c, die mein äusseres Wahrnehmen auch an meinem Leibe findet, und die mit dem Inhalte der innern Wahrnehmung, die ich von meinem Leibe habe, im engsten Zusammenhange stehen. Diese Aehnlichkeit meines Wahrnehmens des Körpers K mit meinem Wahrnehmen meines Leibes hinsichtlich ihrer Objecte oder Inhalte ist zu auffallend, als dass ich die Vereinigung der Bestimmtheiten a, b, c in dem Wahrnehmungsobjecte oder der Erscheinung K und ihre Vereinigung in einem Objecte, welches, wie mein Leib, zugleich Object eines äusseren und eines inneren Wahrnehmens ist, für zufällig in Beziehung auf einander halten könnte. Ich muss also annehmen, dass, wie mein Leib, so auch der Körper K ein Object nicht bloss eines äusseren sondern auch eines inneren Wahrnehmens ist, oder, was dasselbe heisst, einem wahrnehmenden Subjecte als sein Leib erscheint. Nun wird aber von mir K bloss äusserlich, nicht auch innerlich, wahrgenommen, K erscheint mir nur als ein Ding ausserhalb meines Leibes, nicht als ein zweiter Leib, den ich hätte. Ich kann mir daher die Aehnlichkeit meines Wahrnehmens des Körpers K mit meinem Wahrnehmen meines Leibes hinsichtlich ihrer Objecte, oder, was dasselbe heisst, die Aehnlichkeit des nicht als ein

existirendes Ding sondern nur als ein Wahrnehmungsobject oder eine Erscheinung betrachteten Körpers K mit meinem ebenso betrachteten Leibe nicht anders erklären als durch die Annahme, dass es ausser mir ein wahrnehmendes Subject gebe, von welchem K nicht bloss, wie von mir, äusserlich sondern auch innerlich wahrgenommen werde, und welchem es so als sein Leib erscheine.

VI.

Das Dasein von Dingen ausser dem eigenen Ich folgt auch daraus, dass das letztere nicht in dem aufgeht, was wir von ihm wahrnehmen.

Von der Erkenntnis des eigenen Daseins zu derjenigen des Daseins anderer Dinge führt auch eine Erwägung, die dem philosophischen Denken nicht schon, wie der eben erörterte Analogieschluss, durch den ursprünglichen Glauben an die Realität der Aussenwelt und die Beseeltheit der animalischen Körper dargeboten wird, obwohl Spuren von ihr darin zu finden sein mögen.

Ihren Ausgangspunkt bildet die Bemerkung, die sich uns schon im ersten Theile unserer Untersuchung (I. 10) aufdrängte, dass unser Ich, dessen Dasein uns unmitelbar gewiss ist, zwar ganz in seinem Bewusstsein aufgeht, dass aber unsere Selbstwahrnehmung uns von unserem Bewusstsein nur eine mangelhafte Vorstellung gewährt. Gehört auch zum Inhalte unseres Bewusstseins nichts, dessen wir uns nicht als eines Inhaltes unseres Bewusstseins bewusst wären, so sind wir uns doch unseres Bewusstseins selbst, der diesen Inhalt habenden Thätigkeit oder, was dasselbe ist, unseres Ich, inwiefern es das Subject zu dem uns in jedem Augenblicke vollkommen bekannten Objecte unseres Bewusstseins ist, nur in einer dunklen und unvollständigen Weise bewusst. Denn die vollkommen deutliche und vollständige Vorstellung eines Dinges, wie wir sie z. B. von einen Dreiecke haben, das wir construiren, müsste genügen, uns von allen essentiellen Bestimmtheiten ihres Gegenstandes einsehen zu lassen, dass sie in jenem Verhältnisse zu einander stehen, in welchem wir die Bedingung für die

Möglichkeit der Vereinigung mehrerer Bestimmtheiten in der Essenz eines Dinges erkannt haben (I, 8; III, 2), und von allen seinen accidentellen, dass sie ihm gemäss der Principien des zureichenden Grundes und der Causalität zukommen; es liegt aber auf der Hand, dass die Vorstellung, die wir von unserem Ich haben, uns keine solche Erkenntnis ihres Gegenstandes, keinen Einblick in die Möglichkeit der individuellen Essenz desselben und in die Nothwendigkeit seiner thatsächlichen Accidentien für diese Essenz gewährt.

Eine Widerlegung des Solipsismus ergiebt sich aus dieser Thatsache, wenn wir die Erkenntnis hinzunehmen, dass nichts existiren kann, was nicht Inhalt eines wahrnehmenden Bewusstseins ist. Denn dann folgt zunächst, dass ein Bewusstsein existiren muss, von welchem unser Ich in vollkommener Weise wahrgenommen wird (vergl. II, 13), weiter, da ein existirendes Ding nicht von einem ausser ihm existirenden Dinge wahrgenommen werden kann, dass das Bewusstsein, von welchem unser Ich in vollkommener Weise wahrgenommen wird, unser Ich in sich schliesst, dass es also unser Ich wahrnimmt, indem es sich selbst wahrnimmt, und endlich, da ein Ding in einem anderen nur dann enthalten sein kann, wenn es zu ihm in dem Verhältnisse des Theils zum Ganzen steht, und da zu diesem Verhältnisse eine Mehrheit von Theilen gehört, dass auch Dinge ausserhalb meines Ich existiren, und zwar Dinge, die sich selbst wahrnehmen und als Theile in demselben sie wahrnehmenden Bewusstsein enthalten sind, in welchem auch unser Ich enthalten ist.

Vergleichen wir unsere beiden Beweise für das Dasein von Dingen ausserhalb unseres Ich, so gründen sie sich beide auf Erfahrung. Aber es sind verschiedene Thatsachen, die sie der Erfahrung entnehmen. Der eine beruft sich auf die positive unser äusseres Wahrnehmen betreffende, dass es Körper giebt, die unserem Leibe in einer besonderen Weise ähnlich sind, der andere auf die negative unser inneres Wahrnehmen betreffende, dass wir nicht so viel von unserem

Ich wahrnehmen, wie zu einem Dinge erforderlich ist. Und wie hinsichtlich der Beweisgründe, so besteht auch hinsichtlich dessen, was sie beweisen, eine Verschiedenheit zwischen ihnen. Der von der äusseren Erfahrung ausgehende setzt die bewussten Wesen, deren Dasein er beweist, in eine bestimmte Beziehung zur Körperwelt, ohne die Frage, ob und wie sie als Dinge an sich zusammenhängen, zu berühren, der von der inneren Erfahrung ausgehende beweist das Dasein eines unser Ich und andere bewusste Wesen zu Theilen habenden Bewusstseins, ohne über die Beziehung desselben und der in ihm enthaltenen bewussten Wesen zur Körperwelt etwas zu bestimmen.

VII.

Es existirt nichts als ein einheitliches Bewusstsein, welches eine Vielheit unentstandener und unvergänglicher bewusster Wesen, und nur solche, zu Theilen hat. Alle particulären bewussten Wesen, von denen wir wissen, sind einfach. Die Frage, ob es eine unendliche oder nur eine endliche Menge particulärer Wesen gebe, kann hier nicht beantwortet werden.

Zu den Ergebnissen unserer Entwickelung des Begriffes des Daseins gehörte auch die Erkenntnis, dass, falls eine Vielheit von Dingen existiren sollte, dieselben sämmtlich Theile eines und desselbigen Dinges seien (III, 16). Denn existirten mehrere mit nichts ausser ihnen zusammenhängende Dinge, so existirten, da das Dasein jedes Dinges Sein in der Zeit ist, mehrere anfangs- und endlose Zeiten, das aber ist undenkbar. Demnach dürfen wir jetzt, nachdem wir die Gewissheit des eigenen Daseins festgestellt und das Dasein von Dingen ausser uns bewiesen haben, kategorisch behaupten, nicht nur, was schon der zweite Beweis für das Dasein von Dingen ausser uns zeigte, dass es überhaupt Dinge gebe, die mit unserem Ich als Theile eines einheitlichen Ganzen verknüpft seien, sondern weiter, dass alle existirenden Dinge in solchem Zusammenhange mit unserem Ich stehen, oder dass ausser der Welt, in der unser Ich enthalten sei, weder eine

andere Welt noch ein isolirtes einfaches Ding existire. Und diese Behauptung wieder dürfen wir, zufolge der Antwort, die wir auf die Frage nach der Bestimmtheit, in der das Dasein bestehe, fanden, näher dahin bestimmen, dass die Eine Welt, die uns selbst und alle ausser uns existirenden Dinge in sich fasst, ein bewusstes, sich selbst und alle seine Theile in vollkommener Weise wahrnehmendes Wesen sei und zu Theilen nur unentstandene und unvergängliche bewusste Wesen habe.

Dass ausser der Welt, der wir angehören, nichts existirt, folgt auch, ohne dass etwas über die Natur der Zeit vorausgesetzt zu werden braucht, aus dem, was über die Beziehung des Begriffes des Daseins zur Erkenntnis des eigenen Daseins ausgemacht wurde. Um ein Ding, welches weder mit meinem Ich identisch ist, noch es in sich fasst, als daseiend zu denken, muss ich es, wie gezeigt wurde (IV, 1, 2), denken als in einem simultanen realen Zusammenhange stehend mit meinem Ich, dessen in seiner successorischen Identität bestehendes Dasein ich wahrnehme, oder, was dasselbe ist, als enthalten in einer Welt, die für mich diese bestimmte Welt dadurch ist, dass sie mein Ich enthält, und die ich als daseiend denke, indem ich mein Ich so denke. Wenn ich also einem Dinge, zu welchem mein Ich weder in dem Verhältnisse der Identität noch in dem des Theils zum Ganzen steht, Dasein zuschreibe, so heisst dies gar nichts anderes, als dass es ein Theil der Welt sei, von der auch mein Ich ein Theil sei, und ich würde mir daher widersprechen, wenn ich die Möglichkeit des Daseins eines Dinges ausserhalb der mein Ich enthaltenden Welt zugäbe.

Mit der Frage, ob alle daseienden Dinge Theile desselben einheitlichen Ganzen, derselben Welt, seien, haben wir früher, in der Betrachtung des Begriffs des simultanen realen Zusammenhanges (III, 13), zwei andere auf die Annahme des Daseins einer Vielheit von Dingen bezügliche zusammengestellt: die Fragen, ob ein zusammengesetztes Ding schliess-

lich aus einfachen zusammengesetzt sein müsse, oder ob die Zusammensetzung eines zusammengesetzten Dinges nothwendig ins Unendliche gehe, oder ob keines von beiden der Fall, ob es also möglich sei, dass die zusammengesetzten Dinge theils von der einen theils von der anderen Art seien, und ob es unendlich viele oder nur eine endliche Zahl neben einander existirender einheitlicher, sei es einfacher sei es zusammengesetzter Dinge, die zusammen eine Welt bilden, gebe. Wir mussten damals diese beiden Fragen, ebenso wie die nach der Möglichkeit einer Mehrheit von Welten, unbeantwortet lassen, und auch der Nachweis, dass das Dasein jedes Dinges Sein in der Zeit sei, aus dem sich uns später eine Antwort auf die letztere ergab, konnte uns in Beziehung auf die anderen keinen Aufschluss geben. Wir konnten, bevor wir die Bestimmtheit, in der das Dasein überhaupt bestehe, gefunden hatten, hinsichtlich der Art, wie die Welt, ausser der nichts ist, Theile habe, nichts weiter ermitteln, als dass jeder ihrer Theile unentstanden und unvergänglich und entweder ein einheitliches Ding, sei es ein einfaches sei es ein zusammengesetztes, oder ein Aggregat von einheitlichen Dingen sei. Jetzt, nachdem wir zum Pneumatismus fortgeschritten sind, dürfen wir weiter behaupten, das es einfache Wesen gebe, denn unser Ich ist ein solches; und die Aehnlichkeit der animalischen Körper, die wir ausserhalb unseres Leibes wahrnehmen, mit unserem Leibe berechtigt uns, dasselbe von allen Seelen, auf deren Dasein wir aus jener Aehnlichkeit schliessen, anzunehmen. Eine weitere Bestimmung aber sind wir, soviel ich sehe, auch jetzt nicht im Stande hinzuzufügen. Wir müssen es wenigstens hier dahingestellt sein lassen, ob alle zusammengesetzten Dinge, also auch das einheitliche Weltganze (das universale Bewusstsein) lediglich aus einfachen Wesen zusammengesetzt sei, oder ob auch solche existiren, deren Zusammensetzung aus einheitlichen Dingen ins Unendliche gehe, ob es ferner Mittelwesen zwischen den einfachen Dingen und dem Weltganzen

gebe, aus einfachen Dingen zusammengesetzte und gleich diesen particuläre Wesen von objectiver Einheitlichkeit, etwa die Seelen aller Thiere einer Species oder aller auf demselben Weltkörper lebender Thiere in sich zusammenfassende Seelen, und endlich, ob die Zahl der einfachen Wesen endlich oder unendlich sei. Doch dürfen wir unbedenklich behaupten, dass keine Erfahrungsthatsache bekannt sei, die auf die Vermuthung führen könnte, dass es einheitliche particuläre Dinge gebe, die nicht mit unserem Ich in der Einfachheit (Untheilbarkeit) übereinstimmten.

VIII.

Der Idealismus muss empirischer Realismus sein, d. h. er muss annehmen, dass die Inhalte unseres sinnlichen Wahrnehmens ausnahmslos so zusammenhängen und so aufeinander folgen, als bildeten sie zusammen die Erscheinung einer an sich seienden Körperwelt, die so beschaffen sei, wie die mathematisch-empirische Naturwissenschaft lehre. Diese Annahme kann zerlegt werden in die beiden, dass, obwohl der Begriff des Raumes, auf den sich die Geometrie gründet, Bestimmtheiten enthält, die wir nicht wahrnehmen, doch alle Sätze der Geometrie auf den von uns wahrgenommenen Raum ohne Einschränkung anwendbar seien, und dass die Erscheinungen, die wir wahrnehmen, so auf einander folgen, als liege ihnen eine Körperwelt zu Grunde, in der alles Beharren und Geschehen durch das Princip der Causalität bestimmt sei. Die erste dieser beiden Annahmen ist so gewiss wie die Geometrie selbst. Die andere erhält durch ihre Uebereinstimmung mit der Erfahrung und den Schlüssen der mathematisch-empirischen Naturwissenschaft einen genügenden Grad von Wahrscheinlichkeit. Kants Begründung des empirischen Realismus.

Es bleibt uns jetzt nur noch die Beziehung näher zu betrachten, in der die materielle Welt, das Gesammtobject unseres sinnlichen Wahrnehmens, zu der unser sinnliches Wahrnehmen und alle anderen Weisen unseres Bewusstseins enthaltenden geistigen, die phänomenale zur realen steht.

Der Idealismus bezweifelt nicht, dass wir Dinge ausser uns d. i. von unserem Bewusstsein verschiedene Dinge wirklich wahrnehmen und nicht bloss wahrzunehmen uns einbilden (II, 1). Andererseits gesteht ihm der Realismus zu, dass nicht alles, was wir ausser uns wahrnehmen, wirklich existire.

Der Realismus unterscheidet vielmehr zwischen dem Objectiven in den Inhalten unseres Wahrnehmens oder dem, was in der Körperwelt, dem unserem wahrnehmenden Bewusstsein Erscheinenden, wirklich, an sich, existire oder sich ereigne, und dem bloss Subjectiven oder dem, was nur zur Erscheinung des Erscheinenden gehöre. Der Idealismus wiederum leugnet zwar, dass überhaupt ein in dem angegebenen Sinne des Wortes Objectives in den Inhalten unseres sinnlichen Wahrnehmens zu finden sei, bestreitet aber nicht die vollkommene Durchführkeit jener Unterscheidung. Obwohl er alle Inhalte unseres sinnlichen Wahrnehmens ganz und gar für blosse Erscheinungen erklärt, räumt er ein, dass diese Erscheinungen ausnahmslos so beschaffen seien, so unter einander zusammenhängen und so sich verändern, als ob sich uns in ihnen eine an sich seiende Welt zu erkennen gebe, die so beschaffen sei, wie der unter der Beihülfe der mathematisch-empirischen Naturwissenschaft ausgebildete Realismus sie beschreibe. Er erkennt m. a. W. die Objectivität der Körperwelt an, wenn darunter die Beziehung derselben zum Bewusstsein verstanden wird, dass sie den Schein, Erscheinung eines Erscheinenden von transscendentaler Realität zu sein, in der ganzen Mannigfaltigkeit ihres Inhaltes und in allen ihren Veränderungen aufs strengste aufrecht erhalte. Kurz, in der Ausdrucksweise Kants, der transscendentale Idealismus kann nicht umhin, empirischer Realismus zu sein.

Bezüglich der Beschaffenheit, die wir der objectiven Körperwelt, d. i. der Welt, zu der die Gesammtheit unserer sinnlichen Wahrnehmungsinhalte in dem Verhältnisse der Erscheinung zum Erscheinenden nach dem transscendentalen Realismus wirklich steht, nach dem empirischen zu stehen scheint, zuschreiben müssen, werden wir uns hier auf eine kurze Beschreibung beschränken dürfen. Der objective Raum, der die objective Körperwelt in sich fasst, unterscheidet sich von dem subjectiven, der ein Inhalt meines Wahrnehmens ist, also keinen Theil enthält, der nicht von mir wahrgenommen

würde, dadurch, dass jede gerade Linie, die in ihm gezogen werden kann, ohne Unterbrechung ins Unendliche verlängert werden kann, dass in ihm jede gerade Linie und jeder Winkel ins Unendliche theilbar ist, und dass jede begrenzte Linie zu jeder anderen und jeder Winkel zu jedem anderen in einem vollkommen bestimmten Grössenverhältnisse steht; kurz er ist der Raum, wie ihn die Geometrie denkt. Die Körper, die der im objectiven Raume seienden objectiven Körperwelt angehören, haben keine anderen sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften als die sogenannten primären Qualitäten, nämlich eine bestimmte Gestalt, eine bestimmte Grösse, eine bestimmte Lage und einen bestimmten Zustand in Bezug auf Ruhe und Bewegung. Die sogenannten secundären Qualitäten, sowohl die äusserlich wahrnehmbaren, wie die Farben und die Töne, als auch die innerlich wahrnehmbaren, wie der Zustand unserer Hand, den wir fühlen, wenn wir sie in kaltes Wasser tauchen, oder der Schmerz, den uns eine Verwundung bereitet, gehören lediglich der subjectiven Körperwelt, der Erscheinung der objectiven, an (I, 6; II, 7, 10). Das, was ein physischer Körper mehr ist als das Raumstück, mit dem er seine Grösse, seine Gestalt und seine Lage theilt, das dieses Raumstück Erfüllende, ohne welches er ebensowenig, wie ein Raumstück sich würde bewegen können, die Materie, aus der er besteht, ist zwar für uns unwahrnehmbar, muss aber doch auch etwas sein, was seiner Natur nach dazu dienen könnte, Inhalt eines Wahrnehmens, wenngleich nicht des unserigen, zu sein, eine Qualität oder Bestimmtheit, denn der Begriff eines allen möglichen Qualitäten entgegengesetzten Substrates widerspricht sich (I, 3; III, 1). Die verborgene Qualität, als welche die den Raum erfüllende Materie gedacht werden muss, ist vermöge einer inneren Bestimmtheit, die in ihr mit der äusseren des Raumerfüllens verbunden ist, der Grund für dasjenige Verhalten der Körper, welches das Gesetz der Trägheit ihnen zuschreibt (II, 7), dass nämlich jeder ruhende Körper zu ruhen, jeder

sich bewegende sich in der bisherigen Richtung und mit der bisherigen Geschwindigkeit zu bewegen so lange fortfahre, als er nicht durch einen anderen Körper daran verhindert werde. M. a. W., für Jemanden, der die Materie nach ihrer äusseren sowohl als auch nach ihrer inneren Seite durch Wahrnehmung (Anschauung) erkännte, wäre das Gesetz der Trägheit ein analytisches Urteil. Oder: wüsste Jemand, für den sowohl das Raumerfüllen als auch die mit demselben verbundene innere Bestimmtheit der Materie offen daläge, von einem Körper, dass nichts ausser ihm Seiendes ihn gegenwärtig nöthige, seinen Zustand in Bezug auf Ruhe und Bewegung zu verändern, so wäre in seiner Erkenntnis dieses Körpers das Prädicat, dass derselbe in seinem jetzigen Zustande beharren werde, implicite, so wie in der Gleichseitigkeit eines Dreiecks die Gleichwinkeligkeit, enthalten. Ferner ist die innere Natur der Materie (die zu der äusseren, ebenfalls unserem Wahrnehmen verborgenen, die das Raumerfüllen ausmacht, hinzukommende) das, was einem Körper die Fähigkeit verleiht, einen anderen daran zu verhindern, dass er zu ruhen, bez. sich in der bisherigen Richtung und mit der bisherigen Geschwindigkeit zu bewegen fortfahre, also das Wirkliche, was wir in dem mechanischen Begriffe der Kraft denken. Die Kräfte selbst sind nicht etwas Wirkliches in den Körpern, was zu der Materie, aus der dieselben bestehen, und ihren primären Qualitäten noch hinzukäme. Wenn wir z. B. allen Körpern eine Kraft zuschreiben, einander anzuziehen, so kann das vernünftigerweise nichts anderes heissen, als dass durch die für uns unerkennbare Qualität, die das Raumerfüllende in den Körpern sei, aber nicht im Raumerfüllen aufgehe, jedem Paare von Körpern, die durch nichts gehindert seien, einander zu nähern, diese Bewegung in derselben Weise zur Nothwendigkeit gemacht werde, wie einem gleichseitigen Dreiecke durch seine Gleichseitigkeit seine Gleichwinkeligkeit oder einer durch 4 theilbaren Zahl durch diese Theilbarkeit die Theilbarkeit durch 2. Und ebensowenig wie zu der

inneren Bestimmtheit, durch die einem Körper eine gewisse Kraft verliehen wird, diese Kraft, kommt zu der letzteren eine Thätigkeit hinzu, durch die sie die ihr entsprechende Bewegung hervorbrächte. Zwischen der inneren Bestimmtheit der raumerfüllenden Qualität eines Körpers, in der der Grund für eine gewisse Bewegung eines anderen Körpers liegt, und der Abwesenheit von allem, was diese Bewegung verhindern könnte, einerseits und der Bewegung andererseits liegen ebensowenig eine Kraft und ein Wirken, wie zwischen den Prämissen eines Schlusses und seiner conclusio eine den Prämissen durch das Verhältnis ihrer Inhalte verliehene Fähigkeit, die conclusio zu begründen, und eine Thätigkeit des Begründens.

Der den Idealismus ergänzende empirische Realismus besteht hiernach näher aus zwei Behauptungen, einer den Raum und einer die Erscheinungen im Raume betreffenden. Bezüglich des Raumes behauptet er: Das, was wir vom Raume wahrnahmen (die Raumerscheinung oder der subjective Raum), ist durchweg so beschaffen, als ob er der von der Geometrie beschriebene objective wäre, als ob also alle Figuren in ihm construirt werden könnten, deren Construction die Geometrie fordert, und diese Figuren alle die Eigenschaften hätten, die die Geometrie ihnen zuschreibt, als ob insbesondere jede gerade Linie in ihm ohne Unterbrechung, auch durch die undurchsichtigen Körper, auf die sie trifft, hindurch bis ins Unendliche verlängert werden könnte, jede Linie und jeder Winkel ins Unendliche theilbar wären, und jede Linie und jeder Winkel eine vollkommen bestimmte Grösse hätten. M. a. W., alle Messungen, die wir im subjectiven Raume anstellen, bestätigen, wenn sie richtig ausgeführt werden, soweit, als es bei der Unvollkommenheit unserer Sinne möglich ist, die den objectiven Raum betreffenden Lehren der Geometrie, und widerstreiten ihnen niemals. Die zweite, die physischen Erscheinungen betreffende Behauptung des empirischen Realismus lautet: Alle Veränderungen, die wir in der

Körperwelt wahrnehmen (alle Veränderungen in der subjectiven Körperwelt) sind so beschaffen, als ob ihre Wahrnehmungen durch Veränderungen materieller Dinge im objectiven Raume, deren Succession durch das Princip der Causalität bestimmt sei, also durch Veränderungen in Bezug auf Ruhe und Bewegung, die Wirkungen von Kräften unter der Herrschaft des Gesetzes der Trägheit seien, in uns hervorgerufen würden.

Die erste dieser beiden Behauptungen bedarf keines Beweises. Dass mit dem objectiven Raume auch der subjective vollkommen den Lehren der Geometrie entspricht, versteht sich von selbst. Der objective und der subjective sind ja ein und derselbe Raum, der von uns wahrgenommene, den wir als subjectiven bezeichnen, inwiefern er einen Inhalt unseres Wahrnehmens bildet, uns durch Wahrnehmen bekannt ist, und als objectiven, inwiefern das, was wir von ihm wahrnehmen, uns nöthigt, ihm eine Beschaffenheit zuzuschreiben, die wir, obwohl sie die Natur eines Wahrnehmbaren hat, doch nicht durch Wahrnehmen erfassen sondern nur denken können, nämlich unendliche Ausdehnung und Theilbarkeit ins Unendliche. Die Axiome der Geometrie gründen sich ganz und gar auf die Wahrnehmung (Anschauung), die wir vom Raume haben, und sind Erkenntnisse, die diesen von uns angeschauten Raum zum Gegenstande haben. Die Uebereinstimmung aller richtig ausgeführten Messungen mit den Lehren der Geometrie bezweifeln, hiesse daher, diese selbst bezweifeln.

Etwas anderes als ihre Gültigkeit in Beziehung auf die Raumerscheinung oder den subjectiven Raum war es, was Kant von den Axiomen der Geometrie zu beweisen für nöthig hielt. Die Kritik der reinen Vernunft setzte voraus, dass der objective Raum in seiner ganzen Bestimmtheit, also auch als unendlicher und ins Unendliche theilbarer, ein Inhalt unseres Anschauens sei, sie unterschied gar nicht zwischen objectivem und subjectivem Raume, und die Frage,

ob die für den ersteren gültige Geometrie auch für den letzteren gültig sei, trat ihr demnach gar nicht entgegen. Dagegen glaubte sie von der Gültigkeit der Geometrie auch für die physischen Körper, die uns im Raume erscheinen, von ihrer „Anwendbarkeit in ihrer ganzen Präcision auf Gegenstände der Erfahrung", dass sie eines Beweises bedürftig sei. Aber auch diese Gültigkeit, die Kant mit Recht zu dem rechnete, was anzuerkennen zum Begiffe des empirischen Realismus gehört, ist selbstverständlich; sie ist in der Gültigkeit für den subjectiven Raum enthalten. Ebensowenig wie wir die Gültigkeit der Geometrie dann ausdehnen, wenn wir sie nicht bloss auf den objectiven sondern auch auf den subjectiven Raum beziehen, thun wir dies, wenn wir auch die Gegenstände im Raume hinzunehmen. Denn jeder Gegenstand, der uns im Raume erscheint, hat seinem Begriffe nach eine Gestalt, und diese Gestalt deckt sich mit derjenigen des Raumstückes, das er einnimmt, und wenn daher die letztere alle Eigenschaften hat, die ihr die Geometrie zuschreibt, so auch die erstere. Oder, um dies noch anders auszudrücken: alle Messungen, die wir an einem physischen Körper zur Bestimmung seiner Gestalt vornehmen, nehmen wir zugleich an einem Stücke des (subjectiven) Raumes vor, und wenn es daher von allen ein Raumstück betreffenden Messungen gewiss ist, dass sie, richtig ausgeführt, kein den Lehren der Geometrie widersprechendes Ergebnis haben können, so auch von allen einen physischen Körper betreffenden.

Anders als mit der ersten verhält es sich mit der zweiten Behauptung des empirischen Realismus. Es versteht sich durchaus nicht von selbst, dass alle Erscheinungen, die wir wahrnehmen, so beschaffen seien, als ob unsere sie zum Inhalte habenden Wahrnehmungen durch eine an sich existirende, mithin hinsichtlich alles Beharrens und alles Wechsels in ihr dem Principe der Causalität entsprechende Körperwelt in uns hervorgerufen wären. Kant glaubte die Nothwendig-

keit einer solchen Beschaffenheit aller Erscheinungen nachweisen zu können, nämlich mittels des Satzes, dass unsere Wahrnehmungen, sofern sie unser Ich zum Subjecte haben, also zur Einheit unseres Selbstbewusstseins gehören oder von dem Bewusstsein Ich denke begleitet zu werden zulassen, kurz, sofern sie Erfahrungen seien, nur solche Veränderungen zum Inhalte haben können, die nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung geschehen, dass also die Uebereinstimmung der Objecte unserer Wahrnehmungen mit jenem Geseze eine Bedingung der Möglichkeit dafür sei, dass sie von unserem Ich wahrgenommen oder Objecte unserer Erfahrung seien. Ich glaube nicht, dass es Kant gelungen ist, diesen Satz zu beweisen. Doch mag dies dahingestellt bleiben, sowie auch, ob überhaupt die in Rede stehende Behauptung des empirischen Realismus aus dem, was wir von dem Wesen des Bewusstseins wissen, bewiesen werden kann. Den empirischen Realismus zu sichern, genügt die Thatsache, dass alle Ergebnisse der Naturwissenschaft die behauptete Uebereinstimmung der Körperwelt mit dem Principe der Causalität bestätigen. Auf den dem Humeschen Skepticismus entnommenen Einwand, dass alle Schlüsse der Analogie und der unvollständigen Induction die unbeschränkte Gültigkeit des Causalitätsprincips in dem Gebiete, auf das sie sich beziehen, voraussetzen, und dass daher ein Beweis, der von der Gültigkeit jenes Princips in Bezug auf alle bisher beobachteten Erscheinungen auf seine Gültigkeit auch für die bisher nicht beobachteten, insbesondere auch für die zukünftigen, schlösse, sich im Kreise bewegen würde, — auf diesen Einwand wäre dasselbe zu erwiedern, was oben (IV, 5) auf den analogen, die Widerlegung des Solipsismus durch einen Analogieschluss betreffenden erwiedert wurde, nämlich dass man, um auf die unbeschränkte Gültigkeit des Causalitätsprincips für die Körperwelt zu schliessen, nur die Gültigkeit desselben für die Zustände unseres wahrnehmenden Bewusstseins, deren transscendentale Realität ausser Zweifel

stehe, vorauszusetzen brauche, und dass diese Voraussetzung durch die formale Metaphysik bewiesen sei.

IX.

Der Idealismus muss näher empirischer Materialismus sein, obwohl sich auch der empirische Dualismus mit den Thatsachen der Erfahrung verträgt.

Der transscendentale Realismus darf, wie wir schon früher (II, 5) festgestellt haben, keine anderen Dinge zulassen als Körper; das Bewusstsein muss er für eine Thätigkeit des Leibes erklären; er ist, folgerichtig ausgeführt, Materialismus. Denn wer das Ansichsein des Raumes anerkennt, muss auch seinen Anspruch, alles Daseiende in sich zu fassen, anerkennen, und der Raum kann keine anderen Dinge in sich fassen als Körper. Dass das Ansichsein des Raumes die Möglichkeit eines Daseins ausser ihm ausschliessen würde, gehört ebenso wie die Unendlichkeit seiner dreidimensionalen Ausdehnung zu seiner Natur, von der nichts hinweggenommen und zu der nichts hinzugefügt werden kann. Der transscendentale Realismus befindet sich, wenn er sich gegen den Dualismus entscheidet, auch in Uebereinstimmung mit der inneren Erfahrung. Denn mit der intellectuellen Wahrnehmung, die wir von unserem Bewusstsein und seinen Modis haben, ist stets die sinnliche, die ihren Inhalt auf unseren Leib bezieht, und umgekehrt mit der letzteren stets die erstere verbunden, und in der vollständigen, einerseits intellectuellen andererseits sinnlichen Selbstwahrnehmung stellen wir nicht etwa unseren Leib und das Subject unseres Bewusstseins als zwei mit einander verbundene Dinge vor, sondern identificiren sie, denken also unser Bewusstsein als eine Bestimmtheit unseres Leibes. In Wirklichkeit sind freilich Bewusstsein und Ausdehnung oder Raumerfüllung unvereinbar, aber daraus folgt nicht, dass der Dualismus dem Materialismus vorzuziehen sei, sondern die Unrichtigkeit der diesen beiden Theorien gemeinsamen Ansicht, des transscendentalen Realismus, also

die Richtigkeit des Idealismus, der dem Materialismus den Pneumatismus entgegengesetzt.

Will demnach der Idealismus an dem Entschlusse, empirischer Realismus zu sein, also den transscendentalen Realismus in allen die Feststellung und die Erklärung simultaner und successorischer Zusammenhänge in der Körperwelt bezweckenden Untersuchungen gelten zu lassen, ohne Einschränkung festhalten, so muss er annehmen, dass die Inhalte unseres intellectuellen Wahrnehmens, unsere Bewusstseinsthätigkeiten, durchweg so bestimmt und mit denjenigen Erscheinungen, die Inhalte unseres sinnlichen Wahrnehmens sind, so verflochten seien, als ob sie Verrichtungen unseres Leibes seien. Kurz, wenn der Idealismus ohne Einschränkung empirischer Realismus sein will, so muss er auch empirischer Materialismus sein wollen.

Ich bestreite nicht, dass der zwischen den Bewusstseinsthätigkeiten und den sinnlich wahrnehmbaren Bestimmtheiten des Leibes bestehende Zusammenhang auch die Annahme einer mit dem Leibe verknüpften immateriellen Seele gestatte, gebe vielmehr gern zu, dass der Dualismus sich ebenso gut wie der Materialismus mit dem, was die mathematisch-empirische Wissenschaft bis jetzt über jenen Zusammenhang ermittelt hat, vertrage und voraussichtlich auch mit den Ergebnissen aller künftigen Nachforschungen vertragen werde. Bezeichnet man daher als empirischen Materialismus die Ansicht, dass die Inhalte einerseits unseres intellectuellen andererseits unseres sinnlichen Wahrnehmens so beschaffen seien, als ob die Körperwelt an sich existire und das Bewusstsein eine Eigenschaft des Leibes sei, und legt man dem Namen Empirischer Dualismus eine analoge Bedeutung bei, so besteht kein Gegensatz zwischen diesen beiden Begriffen, und der transscendentale Idealismus oder Pneumatismus muss oder kann wenigstens zugleich empirischer Dualismus und empirischer Materialismus sein. Dagegen würde der transscendentale Realismus sich widersprechen, wenn er sich

näher zum transscendentalen Dualismus bestimmte, da die Materie nicht duldet, mit der Anerkennung ihres wirklichen Daseins die des Daseins immaterieller Dinge zu verbinden, und überdies träte er unnöthigerweise der unmittelbar in der Selbstwahrnehmung enthaltenen Vorstellung des Leibes als des Subjectes des Bewusstseins entgegen. Der transscendentale Dualismus ist daher weder in der mathematisch-empirischen Wissenschaft, die das Ansichsein der Materie voraussetzt, noch in der Metaphysik, die dasselbe leugnet, berechtigt. In jener gilt allein der Materialismus und in dieser allein der Pneumatismus. Sich auf den Standpunkt des transscendentalen Dualismus zu stellen, ist nur der Phantasie gestattet, soweit dieselbe anderen als wissenschaftlichen Interessen dient. Fügt man daher den oben gegebenen Erklärungen der Begriffe des empirischen Materialismus und des empirischen Dualismus noch die Bestimmungen hinzu, dass der erste die materialistische, der zweite die dualistische Betrachtung der Erscheinungen in die mathematisch-empirische Wissenschaft einführen wolle, also jener vom transscendentalen Realismus behaupte, er müsse transscendentaler Materialismus, dieser, er müsse transscendentaler Dualismus sein, so kann der Idealismus nicht beides, empirischer Materialismus und empirischer Dualismus, sondern nur das erstere sein.

X.

Der transscendentale Materialismus muss annehmen, dass zu den inneren Bestimmtheiten der Materie, die mit der äusseren des Raumerfüllens verbunden sind, ausser denjenigen, auf die das Trägheitsvermögen der Körper, ihre mechanischen Kräfte und das Dasein organischer d. i. objective Einheitlichkeit besitzender Körper hinweisen, eine solche gehöre, derzufolge in den animalischen Körpern zu ihrer sinnlich wahrnehmbaren Beschaffenheit (ihren primären Qualitäten) Bewusstsein hinzukommen müsse. Soll dem transscendentalen Materialismus ein mit dem Idealismus vereinbarer empirischer entsprechen, so muss diese Annahme näher dahin bestimmt werden, dass erstens die die Möglichkeit bewusster Körper begründende innere Bestimmtheit der Materie sich unbeschadet

ihrer Einheitlichkeit in so viel unentstandene und unvergängliche Bestimmtheiten theile, als Bewusstseinsexemplare möglich seien, dass also, wenn man die innere Bestimmtheit eines Körpers, derzufolge zu seiner äusserlich wahrnehmbaren Beschaffenheit Bewusstsein hinzukommt, seine Seele nennt, das materielle Ganze, der Weltkörper, eine Seele habe, und die Seelen der animalischen Körper Theile dieser Weltseele seien, und dass zweitens jede Seele in jedem Augenblicke der Grund nicht nur der Möglichkeit sondern auch der Wirklichkeit eines Bewusstseins sei.

Der transscendentale Materialismus, auf dessen Standpunkt sich der Idealismus in allen der mathematisch-empirischen Wissenschaft angehörenden Betrachtungen stellen muss, wird, wenn wir uns des über die realistische Auffassung der Körperwelt Bemerkten (IV, 8) erinnern, folgendermassen auszuführen sein.

Das Bewusstsein gehört nicht zu den Bestimmtheiten, die Weisen oder Seiten des Ausgedehntseins, des Seins im Raume, sind, zu den primären Qualitäten. Es ist ja offenbar weder eine Gestalt noch ein Volumen noch eine Lage noch ein Ruhen noch ein Sich-bewegen. Es kommt also zwar dem Körper, dessen Bewusstsein es ist, gleich seinen primären Qualitäten, durch das den Sinnen Unzugängliche zu, wodurch er sich als physischer Körper von dem geometrischen, dessen Grösse, Gestalt und Lage auch die seinigen sind, unterscheidet, durch seine selbst als eine Qualität zu denkende Materie; aber nicht, inwiefern sie Raumerfüllen ist, sondern inwiefern in ihr mit dieser äusseren Bestimmtheit eine innere verbunden ist, ist die verborgene Qualität der Materie der Grund für die Möglichkeit des Bewusstseins. Der vulgäre Materialismus, der das Bewusstsein bald für eine gewisse im Gehirn stattfindende Bewegung, bald für die Art, wie dem Gehirn eine gewisse in ihm stattfindende Bewegung erscheine, also für eine bloss phänomenale secundäre Qualität des Gehirns erklärt, ist einfach absurd. Der Materie eine innere Natur zuzuschreiben, nöthigt uns, wie oben gezeigt wurde, die Erfahrung auch dann schon, wenn wir von dem Dasein des Bewusstseins noch absehen. Denn nur in einer solchen

kann der Grund dafür liegen, dass jeder Körper in seinem Zustande in Bezug auf Ruhe und Bewegung so lange verharrt, als er nicht durch einen anderen Körper daran gehindert wird, und dass solche Verhinderungen möglich sind, der Grund des Trägheitsvermögens und der Kräfte. Und weiter müssen wir, wenn wir in den Pflanzen und den Thierleibern Körper von objectiver Einheitlichkeit anerkennen, auf eine innere Bestimmtheit der Materie schliessen, durch die sie die Anlage besitze, solche Körper hervorzubringen (II, 6, 7). Auf eine innere Bestimmtheit der Materie nun ist auch die Möglichkeit Bewusstsein besitzender Körper zurückzuführen. Nur durch eine solche kann die Materie die Fähigkeit besitzen, zu den äusserlich wahrnehmbaren Eigenschaften und Verhaltungsweisen der animalischen Körper die uns aus der inneren Wahrnehmung bekannte des Bewusstseins hinzuzufügen.

Es kann nun weiter die Annahme versucht werden, alle Bewusstseinsexemplare wären an und für sich gleich, sie unterschieden sich nur hinsichtlich der Körper, als deren Thätigkeiten sie aufträten, und der veränderlichen Zustände, die ihnen aus ihrer Zugehörigkeit zu einem Körper entständen, oder, was dasselbe heisst, der Begriff des Bewusstseins wäre ein so bestimmter, dass keine anderen näheren Bestimmtheiten zu ihm hinzugefügt werden könnten als solche, welche das Zusammensein des Bewusstseins eines Körpers mit anderen Eigenschaften und Verhaltungsweisen desselben und die Folgen dieses Zusammenseins beträfen. Es würde hieraus folgen, dass auch das Vermögen der Materie, Bewusstsein zu erzeugen, und die Bestimmtheit ihrer inneren Natur, durch die sie dieses Vermögen besitzt, in derselben Weise bestimmt wären, dass also dieses Vermögen nicht in mehreren, die sich durch das, was sie vermöchten, unterschieden, wie das Allgemeine im Besonderen enthalten, und diese Bestimmtheit der inneren Natur der Materie nicht wie z. B. das Parallelogramm-sein eine generelle, sondern wie

das Quadrat-sein eine individuelle wäre. Nach dieser Annahme wäre das Vermögen der Materie, bewusste Körper zu bilden, lediglich an die Bedingung gebunden, dass bereits ein animalischer Körper existire. Es wäre kein Grund zu sehen, dieser Bedingung noch eine weitere hinzuzufügen. Es müsste also angenommen werden, nicht nur, dass die in der inneren Natur der Materie angelegte Möglichkeit, ein Bewusstsein zu erzeugen, nur in einem animalischen Körper Wirklichkeit werden könne, sondern auch, dass umgekehrt, wo und wann auch immer ein wie auch immer beschaffener animalischer Körper auftrete, mit den Bestimmtheiten, die derselbe in geometrischer, physikalischer, chemischer und physiologischer Hinsicht habe, sich die weitere des Bewusstseins verbinde.

Doch nicht minder berechtigt als diese Annahme wäre die entgegengesetzte, dass jedes Bewusstseinsexemplar nicht erst durch seine Verbindung mit anderen Eigenschaften in demselben Körper, sondern schon an und für sich individuell eigenthümlich, also das Erzeugnis eines besonderen, sich in diesem Einen Erzeugnisse erschöpfenden ursprünglichen Vermögens der Materie sei, und dass mithin zur inneren Natur der Materie so viele unentstandene und unvergängliche Bestimmtheiten, durch die sie ein Vermögen, Bewusstsein hervorzubringen, besitze, gehören, als Bewusstseinsexemplare möglich seien. Damit ein bestimmtes dieser vielen besonderen Vermögen zur Ausübung gelange, würde es dann nicht genügen, dass überhaupt ein animalischer Körper existire, sondern es müsste ein solcher existiren, der durch seine besondere Beschaffenheit zu diesem besonderen Vermögen passte. Es wäre demnach an sich nicht unmöglich, dass animalische Körper ohne Bewusstsein existirten. Doch liesse sich auch denken, dass die nun einmal bestehende Weltordnung keinen animalischen Körper zulasse, der nicht eine jener besonderen Beschaffenheiten, die den besonderen Bewusstseinsvermögen als Bedingungen ihrer Verwirklichung entsprechen sollen, und in Folge dessen Bewusstsein besässe.

Der zureichende Grund dafür, dass in irgend einem animalischen Körper mit derjenigen Beschaffenheit, die er als dieser bestimmte animalische Körper hat, also mit seiner äusserlich wahrnehmbaren Beschaffenheit Bewusstsein verbunden ist, liege, sagten wir, uns auf den Standpunkt des transscendentalen Materialismus stellend, in einer uns unerkennbaren Bestimmtheit der inneren Natur der Materie oder des universalen ihn als Theil enthaltenden Körpers. Er muss aber auch in einer zur Wesenheit dieses animalischen Körpers selbst gehörenden inneren Bestimmtheit liegen. Wir werden hieraus schliessen dürfen, dass die innere Bestimmtheit des universalen Körpers, des Weltganzen, derzufolge in diesem bestimmten animalischen Körper zu seiner Animalität Bewusstsein hinzukommt, eine Bestimmtheit dieses animalischen Körpers ist, ohne dass sie aufhört, eine solche des Weltganzen zu sein. Als eine Bestimmtheit des einheitlichen Weltganzen ist sie nicht an einen besonderen Theil desselben gebunden, und als einfache Bestimmtheit nicht an die Theile des Weltganzen vertheilt, sondern in einer für uns unvorstellbaren Weise ganz in allen Theilen desselben gegenwärtig, aber sobald ein Körper mit äusserlich wahrnehmbaren Bestimmtheiten entsteht, deren Besitz eine ausreichende Bedingung dafür ist, dass ein dem Weltganzen durch eine innere Bestimmtheit verliehenes Vermögen, ein Bewusstsein hervorzubringen, zur Ausübung gelange, wird diese innere Bestimmtheit, sofern sie im Hervorbringen eines Bewusstseins begriffen ist, zu einer Bestimmtheit dieses Körpers, den sie zum Subjecte eines Bewusstseins macht. Nennen wir demnach die zur Wesenheit eines animalischen Körpers gehörende Bestimmtheit, die es nothwendig macht, dass zu seiner Animalität Bewusstsein hinzukommt (so wie die Dreieckigkeit einer gleichseitigen Figur dieselbe nöthigt, gleichwinkelig zu sein), seine Seele, so ist seine Seele zugleich eine Bestimmtheit der inneren Natur des Weltkörpers. Die beiden Annahmen aber, die wir einander gegenübergestellt

haben, unterscheiden sich dadurch, dass nach der ersten alle Bewusstseinsexemplare Erzeugnisse einer und derselben Seele sind, also alle animalischen Körper ihre Seele gemeinsam haben, nach der zweiten jedes Bewusstseinsexemplar dem animalischen Körper, dessen Bewusstsein es ist, durch eine besondere untheilbare unentstandene und unvergängliche Seele zukommt.

Die zweite dieser beiden Annahmen lässt die nähere Bestimmung zu, dass jedes der vielen Vermögen des Weltkörpers, ein Bewusstsein hervorzubringen, jederzeit verwirklicht sei, oder jede Seele von Ewigkeit zu Ewigkeit ohne Unterbrechung nicht bloss selbst wirklich existire, sondern auch der Grund der wirklichen Existenz eines Bewusstseins sei, also jedes mögliche Bewusstseinsexemplar stets nicht bloss der Möglichkeit sondern auch der Wirklichkeit nach existirt habe und existiren werde. Denn es ist zwar jeder animalische Körper entstanden und vergänglich, und mindestens wenig glaublich ist die Hypothese, dass ohne Ausnahme im Augenblicke des Todes eines solchen Körpers irgendwo ein anderer ins Dasein trete, auf den die Seele des ersteren übergehe, mag nun dieser Uebergang als Metempsychose oder als Metamorphose gedacht werden, aber nichts steht der Vermuthung im Wege, dass jede Seele auch zu der Zeit, wo sie nicht Seele eines animalischen Körpers sondern nur eine Bestimmtheit der Welt sei, wo sie sozusagen im Schoosse der Materie ruhe, einen Funken von Bewusstsein besitze, das Dasein eines zu ihr passenden animalischen Körpers also die Bedingung nicht des blossen Daseins sondern nur der Entwickelung ihres Bewusstseins sei. Auf die Frage, welchen Inhalt ein Bewusstsein in den Perioden habe, in denen es nicht eine Bestimmtheit eines animalischen Körpers sei, wäre zu antworten: es sei in diesen Perioden ein ganz unbestimmtes Fühlen eines ihm in Wirklichkeit fehlenden Leibes, eine ganz dunkle, matte und einförmige traumhafte Vorstellung seiner selbst als eines animalischen Körpers.

Noch einen weiteren Zusatz würde die Annahme einer Vielheit von unentstandenen und unvergänglichen einfachen Bestimmtheiten der inneren Natur des Weltkörpers, deren jede demselben das Vermögen verliehe, zu den äusserlich wahrnehmbaren Eigenschaften eines animalischen Körpers ein individuell bestimmtes Bewusstsein zu fügen, die Annahme einer Vielheit individuell bestimmter Seelen, gestatten. Es liesse sich nämlich denken, dass alle Seelen zusammen eine einheitliche Bestimmtheit des Weltganzen bildeten, also Theile einer Weltseele wären, weiter, dass auch diese Weltseele die Möglichkeit eines einheitlichen Bewusstseins begründete, eines universalen, alle particulären Bewusstseinsexemplare in sich schliessenden, sich selbst und alle seine Theile zum Gegenstande habenden Bewusstseins, und endlich, dass die in der inneren Natur der Materie angelegte Möglichkeit eines universalen Bewusstseins ebenso wie die jedes particulären nothwendig immer verwirklicht gewesen sei und immer verwirklicht sein werde. Der Weltkörper bestände hiernach nicht bloss, inwiefern er den Raum erfüllt oder Masse ist, sondern auch inwiefern er das Subject einer zum Raumerfüllen hinzukommenden, für sich unräumlichen Qualität ist, aus Theilen. Er wäre nicht bloss in der Weise theilbar, dass jeder seiner Theile mit einem Theile des Raumes zusammenfällt, sondern noch in einer anderen, von der seine Ausdehnung gar nicht berührt würde, und von der wir uns, da uns das, was die Materie mehr als Raumerfüllen ist, völlig unbekannt ist, gar keine Vorstellung machen könnten. Während er aber als Masse ins Unendliche theilbar ist, bestände er, inwiefern er ein alle Vermögen, einem animalischen Körper Bewusstsein zu geben, in sich schliessendes Vermögen, also eine Seele besässe, aus einfachen Theilen, nämlich den individuell bestimmten Qualitäten, auf deren Dasein wir aus demjenigen der particulären Bewusstseinsexemplare schliessen, den Seelen der Thiere und Menschen.

Es muss dem transscendentalen Materialismus überlassen bleiben, ob er einer der beiden dargelegten Annahmen, der

monopsychistischen und der polypsychistischen, den Vorzug vor der anderen geben will, und, wenn dies der Fall ist, welcher. Von dem mit dem Idealismus zu verbindenden empirischen Materialismus dagegen darf gefordert werden, dass er sich für die polypsychistische und zwar die in der angegebenen Weise näher bestimmte entscheide. Denn wenn der Idealist ausserhalb der Metaphysik sich auf den materialistischen Standpunkt stellt (wie der Astronom ausserhalb seiner Wissenschaft auf den geocentrischen), so hat er das Recht, alle Ergebnisse seiner Metaphysik mit hinüberzunehmen, die sich mit diesem Standpunkte vertragen, also auch die nur mit der polypsychistischen Annahme vereinbare Ansicht, dass die particulären Bewusstseinsexemplare unentstanden und unvergänglich und Theile eines einheitlichen universalen Bewusstseins seien. Von allen möglichen Ausführungen des Materialismus correspondirt nur die polypsychistische dem Idealismus in allen Punkten, sodass man sie vollständig aus diesem und diesen vollständig aus ihr mittels der einzigen Bestimmung, dass der Materialismus nur der Materie, der Idealismus nur dem Geiste Ansichsein zugesteht, ableiten kann, und darum muss der empirische Materialismus ihr vor allen anderen den Vorzug geben.

XI.

Der Gesammtinhalt unseres sinnlichen Wahrnehmens ist nicht Erscheinung eines an sich seienden Erscheinenden. Doch braucht darum nicht geleugnet zu werden, dass unsere sinnlichen Wahrnehmungen Wirkungen ausserhalb unseres Bewusstseins stattfindender Vorgänge von transscendentaler Realität seien, und andererseits ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass die vom Realismus angenommene objective Körperwelt, wenn sie auch nicht wirklich existirt, doch ein des Wahrgenommen-werdens von uns nicht bedürfender Inhalt des universalen Bewusstseins sei und als solcher zu der subjectiven Körperwelt im Verhältnis des Erscheinenden zu seiner Erscheinung stehe. Subjectiver und objectiver Idealismus.

Indem der Idealismus zwar als empirischer Realismus dem transscendentalen Realismus darin beistimmt, dass die

aus allen Inhalten unseres sinnlichen Wahrnehmens zusammengesetzte Erscheinung so beschaffen sei und so sich verändere, als ob sie die Erscheinung einer an sich existirenden Körperwelt sei, aber leugnet, dass sie wirklich diese Bedeutung habe, leugnet er auch, dass sie überhaupt Erscheinung eines mehr oder weniger von ihr verschiedenen Ansichseienden sei. Angenommen nämlich, die Körperwelt wäre Erscheinung eines an sich seienden Erscheinenden, so brauchte darum allerdings nicht alles, was wir sinnlich wahrnehmen, auch zu dieser an sich seienden Welt zu gehören, das Ganze unserer Wahrnehmungsinhalte könnte mehr oder weniger von der letzteren abweichen, wie ja auch der Realismus zwischen der Körperwelt, wie sie an sich sei, und wie sie uns erscheine, unterscheidet, aber die an sich seiende Welt und ihre Erscheinung wären doch dieselbe Sache, dieselbe Welt, die erstere träte uns in der letzteren entgegen, wenn sie sich dabei auch, sozusagen, mehr oder weniger verstellte, sowie, nach einem Vergleiche Schopenhauers. der Gegenstand, den wir durch ein getrübtes und gefärbtes Glas sehen, derselbe Gegenstand ist, den wir sehen würden, wenn das Glas nicht vor unseren Augen wäre. Hieraus folgt, dass die Erscheinungswelt und die ansichseiende, deren Erscheinung sie wäre, wie sehr sie sich auch unterschieden, doch wenigstens in gewissen allgemeinen Bestimmtheiten sich decken müssten, dass also die erstere nicht ganz und gar blosse Erscheinung sein könnte, sondern dass, wenn wir alles, was an ihr blosse Erscheinung wäre, hinwegdächten, etwas übrig bleiben müsste, was auch zu der an sich seienden Welt gehörte. Denn eine Erscheinungswelt und eine an sich seiende, die gar nichts gemein hätten, wären nicht dieselbe Sache, und die erstere stände also zur letzteren nicht in dem Verhältnisse der Erscheinung zum Erscheinenden. Nun ist aber nach dem Idealismus alles, was wir von der Körperwelt wahrnehmen, ganz und gar blosse Erscheinung, der Raum und mit ihm alle primären Qualitäten nicht minder als alle secundären. Mithin würde der Idealist

sich widersprechen, wenn er die Möglichkeit einer wie auch immer beschaffenen an sich seienden Welt zugäbe, deren Erscheinung die Körperwelt wäre. Dies war auch die Ansicht der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, in der es heisst: „Man kann zwar einräumen, dass von unseren Anschauungen Etwas, was im transscendentalen Verstande ausser uns sein mag, die Ursache sei, aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen; denn diese sind lediglich Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden". Die Prolegomena meinten zwar, mit der Erkenntnis, „dass unsere sinnliche Anschauung in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit mehr als blosse Erscheinungen vorstelle", den Glauben an Dinge an sich, die in diesen blossen Erscheinungen als das Erscheinende steckten, verbinden zu können. Allein dann müssten wir das Dasein dieser Dinge wahrnehmen, ohne das Mindeste von ihrer Beschaffenheit wahrzunehmen, das aber ist thatsächlich nicht der Fall und wäre auch offenbar eine sich widersprechende Annahme (II, 2).

Die Behauptung, dass die Inhalte unseres sinnlichen Wahrnehmens nicht Erscheinungen an sich seiender Dinge seien, schliesst die auch in den eben angeführten Worten der Kritik der reinen Vernunft anerkannte Möglichkeit nicht aus, dass sie doch auch in einer positiven Beziehung zu an sich seienden Dingen stehen, nämlich in der, dass solche Dinge die Ursache ihres Erscheinens seien. Ferner können unsere Wahrnehmungsinhalte, wenn auch nicht zu einer an sich seienden Welt, doch zu etwas, dessen Beschaffenheit nicht völlig mit der ihrigen zusammenfällt, in dem Verhältnisse der Erscheinung zum Erscheinenden stehen, nämlich zu der so, wie der Realismus sie beschreibt, beschaffenen Körperwelt. Denn aus der Verneinung der transscendentalen Realität dieser objectiven Körperwelt folgt nicht, dass sie bloss von uns in der mathematisch-empirischen

Wissenschaft zu den Erscheinungen hinzugedacht werde, bloss ein Hülfsbegriff unseres sich in der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel unserer Wahrnehmungen zurechtzufinden bemühten Verstandes sei, sondern es zeigt sich, wie wir schon früher, gleich nachdem wir die Wahrheit des Idealismus erkannt hatten, bemerkten (II, 11), noch eine andere Möglichkeit, nämlich die, dass die objective Körperwelt, deren Ansichsein vom transscendentalen Realismus behauptet, vom Idealismus geleugnet wird, ein von unserem wahrnehmenden Bewusstsein unabhängiger Inhalt des universalen Bewusstseins sei, welches alle anderen bewussten Wesen als seine Theile in sich fasst, und ausser welchem nichts ist, und zwar ein Inhalt, der nicht wieder Erscheinung eines mehr oder weniger von ihr verschiedenen Erscheinenden sei. Wir haben uns bereits, als wir zuerst die beiden Annahmen, zwischen denen hiernach der Idealismus zu wählen hat, einander gegenüberstellten, zu Gunsten der letzteren, also, nach den damals eingeführten Benennungen, für den objectiven Idealismus gegen den subjectiven entschieden, und zwar desshalb, weil wir uns unfähig fühlten, von dem objectiven unendlichen und ins Unendliche theilbaren Raume, als dessen Erscheinung den subjectiven zu denken uns die Natur des letzteren nöthigt, zu glauben, dass er nicht einmal eine Erscheinung, sondern nur ein von uns zu der Erscheinung des subjectiven Raumes Hinzugemeintes, eine blosse Fiction unseres Verstandes sei. Doch werden wir noch versuchen müssen, dem objectiven Idealismus eine bestimmtere Gestalt zu geben und ihn, statt uns auf das Gefühl einer inneren Nöthigung zu berufen, wissenschaftlich zu begründen. Damit wird dann zugleich die Frage nach der Ursache unserer Wahrnehmungen der Beantwortung entgegengeführt werden.

XII.

Der objective Idealismus stimmt mit dem Materialismus darin überein, dass zu der objectiven Körperwelt, deren Erscheinung der Gesammtinhalt unseres Wahrnehmens, die subjective Körperwelt, sei, von dem für uns Wahrnehmbaren nur die primären Qualitäten gehören, und dass die unserem Wahrnehmen verborgene Natur der Materie nicht im Raumerfüllen aufgehe, sondern dass dazu jene inneren Bestimmtheiten hinzukommen, auf deren Dasein der Materialismus aus dem Bestehen der Naturgesetze schliessen muss. Indem er aber an die Stelle des Ansichseins, das der Materialismus der objectiven Körperwelt zuschreibt, ihr Angeschaut-werden durch ein universales Bewusstsein setzt, schliesst er auch alle Bestimmtheiten von ihr aus, die, wie die successorische Identität, die objective Einheitlichkeit, die Causalität nur in einer an sich seienden Welt vorkommen können. Die Naturgesetze gelten ihm demgemäss für Gesetze, nach denen das universale Bewusstsein sich hinsichtlich seines Anschauungsinhaltes verändert. Bezüglich des Verhältnisses der animalischen Körper und der particulären bewussten Wesen muss er annehmen, dass das universale Bewusstsein keinen animalischen Körper vorstellen könne, ohne ein Bewusstsein, das sich selbst als eine Thätigkeit dieses Körpers erscheine, vorzustellen und als Theil zu enthalten.

Der Raum, behauptet der objective Idealismus, ist als ein so beschaffener, wie ihn die Geometrie beschreibt, ein Vorstellungsinhalt des universalen, alle particulären Bewusstseinsindividuen zu Theilen habenden Bewusstseins, das auch der subjective Idealismus annehmen muss. Und zwar schliesst das universale Bewusstsein nicht erst, wie das unserige, aus dem, was es sieht, auf die Unendlichkeit des Raumes und seine Theilbarkeit ins Unendliche, sondern diese zwiefache Unendlichkeit gehört selbst zu dem, was es unmittelbar sieht. Es stellt m. a. W. den Raum in seiner zwiefachen Unendlichkeit nicht erst durch urtheilendes Denken, sondern durch Anschauen vor. In derselben Weise, behauptet er weiter, stellt das universale Bewusstsein das vor, wodurch sich die Körperwelt vom Raume unterscheidet, die raumerfüllende Materie, die sich unserem Anschauen ganz und gar entzieht und von uns zu den Inhalten unseres sinnlichen Wahrnehmens nur hinzugedacht wird, sowie die Theilung des Weltkörpers

in eine Vielheit objectiv begrenzter Körper, mithin auch die primären Qualitäten dieser Körper und (wenn vorausgesetzt wird, dass es Körper giebt, die von ihrer Umgebung nicht desshalb verschieden sind, weil diese ein leerer Raum wäre, noch auch desshalb, weil sie sich in einem anderen Zustande in Bezug auf Ruhe und Beweguug befänden, als die sie berührenden Theile der Materie) Unterschiede zwischen Körpern, inwiefern dieselben ein Raumstück erfüllen, Unterschiede iu der Weise des Raumerfüllens. Alle secundären Qualitäten dagegen schliesst der objective Idealismus von der objectiven, einen Inhalt des universalen Bewusstseins bildenden, zu den Erscheinungen für unser Bewusstsein in dem Verhältnisse des Erscheinenden stehenden Körperwelt aus. Angenommen auch, die vom universalen Bewusstsein angeschauten Dinge, erschienen auch ihm selbst als Träger secundärer Qualitäten, so würden diese Qualitäten doch nicht zu dem Objectiven der Körperwelt d. i. zu dem, was den Erscheinungen unseres Bewusstseins als das Erscheinende zu Grunde liegt, gehören; sie wären etwas, was zu der Erscheinungswelt in unserem Bewusstsein in gar keiner Beziehung stände, so zu sagen ein Privatinhalt des universalen Bewusstseins, der unser Wahrnehmen und unser Erkenntnis der objectiven Welt suchendes Denken in keiner Weise berührte.

Soweit stimmt der objective Idealismus in seiner Beschreibung der objectiven Körperwelt mit dem Realismus oder Materialismus überein. Doch nicht auch in der Beantwortung aller weiteren die Beschaffenheit derselben betreffenden Fragen kann es sich jenem anschliessen. Das verbietet ihm der zwischen ihnen bestehende Gegensatz, dass er das vom Realismus der objectiven Körperwelt zugeschriebene Dasein im eigentlichen Sinne des Wortes, ihr Ansichsein oder ihre transscendentale Realität, leugnet und ihr nur die Bedeutung eines Anschauungsobjectes eines universalen Bewusstseins zugesteht. Nur eine an sich seiende Welt nämlich kann, wie die Entwickelung des Begriffs des Daseins gezeigt hat

(IV, 13, 15, 18), im Flusse der Zeit dieselbe Welt bleiben, sich so verändern, dass jedes Geschehnis in ihr zu einem unmittelbar vorhergehenden in dem Verhältnisse der Wirkung zur Ursache steht, ein Ganzes von objectiver Einheitlichkeit sein und objectiv einheitliche Dinge enthalten. Der objective Idealismus muss also von der nur vorgestellten objectiven Körperwelt, die er an die Stelle der an sich seienden des Materialismus setzt, behaupten, dass es in ihr weder Causalität, noch successorische Identität, noch objective Einheitlichkeit im eigentlichen Sinne dieser Bezeichnungen gebe; er darf ihr nur, als empirischer Realismus, eine jenen Bezeichnungen entsprechende Ordnung der in ihr enthaltenen Dinge und der in ihr stattfindenden Geschehnisse in Bezug auf Coexistenz und Succession zuschreiben.

Es erhebt sich hier die Frage, ob die von dem universalen Bewusstsein vorgestellte Körperwelt, wenn sie auch nicht existirt, nicht doch, ebenso wie von uns die subjective, die ihre Erscheinung ist, als existirend und mithin als eine solche, in der jedes Geschehen ein unmittelbar vorhergehendes zur Ursache habe, vorgestellt werde. Ich glaube dieselbe verneinend beantworten zu müssen, obwohl wir selbst alles, was wir vorstellen, gleichviel ob in der Weise des Wahrnehmens oder in der des Einbildens, dadurch, dass wir es überhaupt vorstellen, als existirend vorstellen, auch dann, wenn wir wissen, dass es in Wahrheit nicht existire. Denn angenommen, es sei die Natur des universalen Bewusstseins, dass es die von ihm vorgestellte Körperwelt nicht anders denn als existirend vorstellen könne, so müsste es, obwohl es sich seiner selbst als eines immateriellen, mit keiner anderen Bestimmtheit zu einem Dinge verbundenen und mit nichts ausser ihm in Zusammenhang stehenden Wesens bewusst wäre, doch die Körperwelt entweder als ein zweites vollständiges Seiendes sich gegenüberstellen und mit sich zu einem Ganzen, welches erst die vollständige Welt sei, zusammenfassen, oder als das Subject, dessen Bewusstsein es selbst sei,

vorstellen, also innerlich als seinen Leib wahrnehmen. Beides aber scheint mir unmöglich zu sein. Nennt man demnach einen Bewusstseinsinhalt nur dann eine Erscheinung für das Bewusstsein, dessen Inhalt er ist, wenn er von demselben als existirend vorgestellt wird, und ein Vorstellen nur dann Wahrnehmen, wenn es zum Inhalte eine Erscheinung in jenem Sinne des Wortes hat, so ist das universale Bewusstsein zwar Anschauen aber nicht Wahrnehmen der Körperwelt, und diese nicht eine Erscheinung für dasselbe. Sollte übrigens doch dem universalen Bewusstsein die von ihm vorgestellte Körperwelt als eine an sich existirende und mithin als eine solche, in der jedes Beharren und Geschehen die Wirkung eines vorhergehenden Beharrens oder Geschehens sei, erscheinen, so würden doch dieses vom universalen Bewusstsein zu dem von ihm Angeschauten hinzugemeinte Ansichsein und diese hinzugemeinte Causalität ebensowenig zu dem Objectiven der Körperwelt, dem den Erscheinungen in unserem Bewusstsein als das Erscheinende zu Grunde Liegenden, gehören, wie, nach dem oben Bemerkten, die secundären Qualitäten, falls solche zum Anschauungsinhalte des universalen Bewusstseins gehören sollten.

Giebt es in der vom universalen Bewusstsein vorgestellten objectiven Körperwelt keine Ursachen und Wirkungen, sondern nur Reihen von Geschehnissen, in der jedes Glied auf das unmittelbar vorhergehende nach empirischen Gesetzen folgt, so kommen auch zu der äusseren Bestimmtheit der Materie dieser Welt, dem Raumerfüllen, keine inneren hinzu, in denen wirklich der zureichende Grund für jene Gesetze läge, oder keine, die der Materie wirklich irgend welche Vermögen, Kräfte, Anlagen, Fähigkeiten verliehen. Dennoch muss der objektive Idealismus auch die inneren Bestimmtheiten der Materie, auf die der oben beschriebene transscendentale Materialismus aus der Trägheit der Körper, ihren Veränderungen hinsichtlich der Richtung und der Geschwindigkeit ihrer Bewegungen, und der Eigenthümlichkeit der Organismen

schliesst, zu dem rechnen, was das universale Bewusstsein vorstellt, indem es die objective Körperwelt vorstellt. Denn bestreitet er auch, dass die uns verborgene Natur der Materie den zureichenden Grund der Naturgesetze enthalten könne, wenn diese Behauptung wörtlich verstanden werde, so bezweifelt er doch nicht, dass die Naturgesetze insofern, als sie Gesetze, nicht für die Veränderungen der Körperwelt selbst, sondern für diejenigen des universalen Bewusstseins hinsichtlich seines Inhaltes sind, einen zureichenden Grund haben, und diesen zureichenden Grund kann er nur darin finden, dass das universale Bewusstsein, indem es die Materie vorstellt, nicht ein blosses Raumerfüllen vorstelle, sondern etwas, was nicht Raumerfüllen sein könnte, wenn es nicht noch etwas anderes wäre, etwas, wovon das Raumerfüllen nur eine Seite ausmache. Die Naturgesetze, m. a. W., gelten dem objectiven Idealismus für Gesetze, nach denen das universale Bewusstsein sich hinsichtlich seines Inhaltes verändert, Gesetze des im universalen Bewusstsein stattfindenden Vorstellungslaufes; und demgemäss antwortet er auf die Frage nach ihrem Grunde, derselbe bestehe darin, dass die Vorstellung, die das universale Bewusstsein von der Materie habe, mit dem Raumerfüllen gewisse uns unerkennbare innere Bestimmtheiten verbinde.

Ebensowenig wie Wirkungen hervorbringen kann ein Ding der objectiven, den Erscheinungen in unserem Bewusstsein als das Erscheinende zu Grunde liegenden Körperwelt Bewusstsein haben, wenn diese Welt nicht, wie der transscendentale Materialismus voraussetzt, an sich existirt, sondern, wie der objective Idealismus will, nur von einem universalen Bewusstsein vorgestellt wird. Und auch, dass doch dem universalen Bewusstsein die in ihm enthaltenen particulären Bewusstseinsexemplare als Bestimmtheiten der von ihm vorgestellten objectiven Körperwelt erschienen, wenn sie es auch nicht seien, kann der objective Idealismus nicht zugeben, nachdem er die analogen Annahmen bezüglich der secundären

Qualitäten, des Daseins und der Causalität verworfen hat. Allerdings bestreitet er dem Materialismus nicht, dass zu jedem animalischen Körper A ein Bewusstsein B in der Beziehung steht, dass es denselben innerlich wahrnimmt, also als das Subject, dessen Bewusstsein es sei, vorstellt. Er wird demnach auch mit dem Materialismus dem animalischen Körper eine innere Bestimmtheit, ohne die jene Beziehung nicht bestehen würde, also eine Seele, wenn wir die in der Ausführung des Materialismus gebrauchte Bezeichnung beibehalten, zuschreiben, und dieselbe zu dem, was A als ein Theil der objectiven, im universalen Bewusstsein seienden Körperwelt ist, rechnen müssen, Während aber nach dem Materialismus in der aus der inneren Natur der Materie stammenden Seele eines Animal der Grund dafür liegt, dass zu den äusserlich wahrnehmbaren Eigenschaften dieses Körpers, den geometrischen, physikalischen, chemischen und physiologischen, die nur innerlich wahrnehmbare des Bewusstseins komme, muss der objective Idealismus annehmen, dass das zum universalen Bewusstsein gehörende, die Seele eines Animal A zum Inhalte habende Vorstellen der Grund dafür sei, dass das universale Bewusstsein ein particuläres B, welches sich selbst als eine Eigenschaft von A erscheint, als einen seiner Theile vorstellt oder, bestimmter, innerlich wahrnimmt, und, indem es dasselbe so wahrnimmt, wirklich als Theil enthält. Die zu einem animalischen Körper als eine seiner inneren Bestimmtheiten gehörende Seele, muss er annehmen, ist von solcher Natur, dass das universale Bewusstsein sie nicht vorstellen kann, ohne ein particuläres Bewusstsein, welches sich selbst als eine Eigenschaft dieses Körpers erscheint, als Theil zu enthalten und innerlich als einen Theil von sich wahrzunehmen; und umgekehrt kann das universale Bewusstsein kein particuläres als Theil in sich schliessen und innerlich wahrnehmen, ohne als eine innere Bestimmtheit der von ihm vorgestellten Körperwelt eine Seele vorzustellen.

XIII.

Vorzüge des objectiven Idealismus.

Wenden wir uns nunmehr der Frage nach dem wissenschaftlichen Werthe des objectiven Idealismus zu, so dürfen wir einen Vorzug desselben vor dem subjectiven zunächst darin erblicken, dass er nicht bloss, wie dieser, es zulässt, durch den empirischen Realismus ergänzt zu werden, wie es die Erfahrung fordert, sondern denselben einschliesst. Der empirische Realismus oder Materialismus behauptet, dass unsere Wahrnehmungsinhalte so unter einander zusammenhängen, als ob sie zusammen die Erscheinung einer an sich seienden Körperwelt seien, zu deren Theilen auch unser Ich, das Subject unseres Wahnehmens gehöre, und dass unsere Wahrnehmungen mit denjenigen aller anderen bewussten Wesen so übereinstimmen, als ob uns allen dieselbe an sich seiende Körperwelt erschiene. Diese vom empirischen Realismus mit Berufung auf die Erfahrung behauptete Beschaffenheit unserer Wahrnehmungsinhalte, die der transscendentale Realismus durch die Annahme erklärt, dass uns wirklich eine an sich seiende Körperwelt erscheine, wird offenbar ebenso befriedigend durch den objectiven Idealismus erklärt, der zwar das Ansichsein der objectiven Körperwelt leugnet, aber, indem er sie als den Inhalt eines universalen Bewusstseins denkt, mit dem transscendentalen Realismus darin übereinstimmt, dass die subjective Erscheinungswelt Erscheinung einer objectiven Körperwelt nicht bloss zu sein scheine, sondern wirklich sei. Der subjective Idealismus dagegen, der nicht nnr das Ansichsein der objectiven Körperwelt sondern auch ihr Sein in einem universalen Bewusstsein bestreitet, und sie nur für ein von uns zu der subjectiven Erscheinungswelt Hinzugemeintes gelten lässt, also leugnet, dass sie wirklich das den von uns wahrgenommenen Erscheinungen zu Grunde liegende Erscheinende sei, lässt zwar eine Hypothese zu (nämlich die monadologische), durch welche die vom empirischen Realismus behauptete Beschaffenheit

der subjectiven Erscheinungswelt in eine gewisse Beziehung zu der Beschaffenheit der an sich seienden geistigen Welt (der Welt der Monaden) gesetzt wird, aber durch keine Voraussetzung über das universale Bewusstsein, die in dem selben enthaltenen particulären Bewusstseinsindividuen und die Beziehung, in der die letzteren zu dem ersteren und zu einander stehen, kann er eine ausreichende Erklärung für den vom empirischen Realismus behaupteten Sachverhalt gewinnen, oder, was dasselbe heisst, kann er sich eine Gestalt geben, in der er, wie der transscendentale Realismus und der objective Idealismus den empirischen Realismus einschlösse.

Ein zweiter Grund, den objectiven Idealismus dem subjectiven vorzuziehen, zeigt sich, wenn wir bedenken, dass das universale Bewusstsein, welches auch der letztere annehmen muss, nicht minder als jedes particuläre eines von ihm selbst verschiedenen Inhaltes bedarf. Denn es hat zwar auch der subjective Idealismus eine Antwort auf die Frage, worin der von ihm selbst verschiedene Inhalt des universalen Bewusstseins bestehe, nämlich die Antwort, dieses Bewusstsein nehme, indem es die particulären Wesen wahrnehme, auch deren von ihnen selbst verschiedene, von ihnen als Bestimmtheiten körperlicher Dinge vorgestellte Bewusstseinsinhalte wahr, aber es lässt sich doch mindestens leichter denken, dass in dem Verhältnisse des Bedingenden zum Bedingten hinsichtlich des Besitzes eines Inhaltes nicht die particulären Bewusstseinsindividuen zum universalen stehen, sondern umgekehrt dieses zu jenen, — leichter, dass die particulären Subjecte noch andere Wahrnehmungsinhalte als in modis cogitandi bestehende deshalb haben, weil das sie in sich fassende universale Bewusstsein einen solchen habe, als dass umgekehrt das universale Bewusstsein den von ihm selbst verschiedenen Inhalt, dessen es bedarf, den Wahrnehmungen der particulären Subjecte entnehme.

Noch bezüglich eines dritten Punktes wird dem objectiven Idealismus zugestanden werden müssen, dass er eine befriedigen-

dere Auskunft giebt, als sie der subjective zu geben vermag. Ich meine die Verschiedenheit der particulären bewussten Wesen. Die bewussten Wesen unterscheiden sich nicht bloss hinsichtlich ihrer Bewusstseinsinhalte. Denn sie stehen als die Theile eines Ganzen von objectiver Einheitlichkeit in einem realen Zusamenhange, das können sie aber nicht durch ihre blossen Bewusstseinsinhalte, und mithin kann auch die zwischen ihnen als Theilen eines Ganzen bestehende Verschiedenheit nicht bloss ihre Bewusstseinsinhalte betreffen. Bewusste Wesen, die sich durch nichts anderes als ihre Bewusstseinsinhalte unterschieden, wären durch keine reale Beziehung mit einander verknüpft, jedes bildete für sich eine Welt oder gehörte einer anderen Welt an als jedes andere. Dass sich die Wesen, aus denen die an sich seiende Welt bestehe, nicht bloss durch ihre Vorstellungsinhalte unterscheiden könnten, erkannte auch die Monadologie an, indem sie lehrte, dass sich die Vorstellungsinhalte der Monaden zu einander verhielten wie die von verschiedenen Standorten aufgenommenen Bilder einer Stadt, oder dass jede Monade ein Spiegel des Universums sei, und das Uuiversum sich in jedem dieser Spiegel anders darstelle, weil jeder an einer anderen Stelle stehe. Denn hiernach setzt die Verschiedenheit der Monaden hinsichtlich ihrer Vorstellungsinhalte eine Verschiedenheit derselben hinsichtlich ihrer Stellen im Zusammenhange des Ganzen, dessen Theile sie sind, voraus. Es erhebt sich nun die Frage, wodurch anders noch als durch ihre Bewussseinsinhalte die particulären Wesen sich von einander unterscheiden können, welche Seite in der Natur des particulären Bewusstseins überhaupt das Dasein einer Vielheit von Bewusstseinssubjecten möglich macht, die Bewusstseinssubjecte in verschiedenen Weisen sind und sich erst zufolge dieser Verschiedenheit auch hinsichtlich ihrer Bewusstseinsinhalte unterscheiden. Und bezüglich dieser Frage befindet sich der objective Idealismus in einer günstigeren Lage als der subjective. Denn während der letztere sie für völlig unbeantwortbar erklären muss, weil wir von unserem Bewusstsein

nur eine unvollständige und dunkle Wahrnehmung hätten, setzt der erstere den Unterschied der particulären Wesen zu einem anderen, der nicht wie jener mit dem Scheine der Unmöglichkeit behaftet ist, in eine Beziehung, deren Möglichkeit wir zu bezweifeln ebenfalls keinen Grund haben, nämlich zu einem die objective Körperwelt, die vom universalen Bewusstsein vorgestellt wird, betreffenden. Nach dem objectiven Idealismus hängt ja, wie gezeigt wurde, jedes particuläre Bewusstsein mit einer aus der inneren Natur der Materie stammenden Bestimmtheit, die in einem animalischen Körper zu denjenigen hinzukommt, auf welche wir aus seiner äusserlich wahrnehmbaren Beschaffenheit und deren Veränderungen schliessen, kurz mit einer Seele, in der Weise zusammen, dass das universale Bewusstsein diese Seele nicht vorstellen kann, ohne ein particuläres Bewusstsein zu enthalten und als seinen Theil vorzustellen, welches den animalischen Körper, zu dessen Bestimmtheiten die Seele gehört, innerlich wahrnimmt. Der objective Idealismus führt also den Unterschied der particulären bewussten Wesen auf denjenigen von Bestimmtheiten der objectiven vom universalen Bewusstsein vorgestellten Körperwelt zurück. Jedes particuläre Bewusstsein unterscheidet sich nach ihm von jedem anderen dadurch, dass es mit einer anderen Seele in der angegebenen Weise zusammenhängt, und zufolge dieses Unterschiedes stellt es das materielle Universum von einem ihm eigenthümlichen Gesichtspunkte aus vor, oder hat es eine ihm eigenthümliche Ansicht des Universums.

XIV.

Beweis des objectiven Idealismus aus der Identität des objectiven und des subjectiven Raumes.

Nur die Bedeutung von Empfehlungen des objectiven Idealismus dürfen wir den eben dargelegten Erwägungen beimessen. Ihn zu beweisen reichen sie nicht hin. Wir brauchen darum aber nicht auf einen strengen Beweis zu verzichten. Vielmehr ergiebt sich ein solcher unmittelbar aus

einer Voraussetzung, von deren Wahrheit wir uns schon früher überzeugt haben, nämlich der Voraussetzung der Identität des subjectiven d. i. unserem Wahrnehmen oder Anschauen gegebenen Raumes und des objectiven, den die Geometrie construirt.

Die Geometrie, fanden wir (IV, 8), denkt den Raum als so beschaffen, dass alle in ihm enthaltenen Linien und Winkel ins Unendliche theilbar sind, und die ersteren nach beiden Richtungen ohne Unterbrechung ins Unendliche verlängert werden können. Sie gründet sich also, da diese Natur der Linien und Winkel nicht zu den Thatsachen der Wahrnehmung gehört, auf einen Begriff des Raumes, der über das, was wir von demselben wahrnehmen, hinausgehende Bestimmtheiten enthält. Gleichwohl ist es gewiss, dass der subjective, uns in der Wahrnehmung gegebene, und der objective, von der Geometrie gedachte Raum derselbe Raum sind, sodass alle richtig ausgeführten Messungen von Linien und Winkeln des ersteren mit den Lehren der Geometrie übereinstimmen müssen. Denn was uns nöthigt, den Raum so zu denken, wie wir es in der Geometrie thun, ist nichts anderes als das, was wir von ihm wahrnehmen. In demjenigen Begriffe des Raumes m. a. W., den wir ganz und gar unmittelbar aus der Wahrnehmung schöpfen, sind die Bestimmtheiten, die zum geometrischen Begriffe des Raumes gehören, implicite enthalten, oder die Urtheile, in denen wir von dem von uns wahrgenommenen Raume denken, dass er sich lückenlos auch durch die undurchsichtigen Körper hindurchziehe, jede Linie und jeder Winkel ins Unendliche theilbar sei, und jede Linie ins Unendliche verlängert werden könne, sind analytisch in dem früher (III, 5) festgestellten Sinne des Wortes. Nicht verhält es sich so, dass die Geometrie, angeregt durch unsere Raumwahrnehmung, einen andersartigen Raum ersänne und die in dem Begriffe desselben implicite enthaltenen Eigenschaften aufsuchte, ohne sich darum zu kümmern, ob ihre Ergebnisse auch für den wahrgenommenen Raum zuträfen, sondern der letztere bildet ihren Gegenstand,

und soweit daher ihre Lehren nicht mit ihm übereinstimmten, stimmten sie überhanpt mit nichts überein, sie wären also überhaupt nicht wahr, wenn sie nicht auf ihn bezogen wahr wären. Aus der Identität des subjectiven und des objectiven Raumes nun folgt, dass der Raum nicht ein blosser Inhalt unseres Wahrnehmes ist, denn in dem, was wir von ihm wahrnehmen, fehlt etwas, was zu ihm als objectiven gehört, nämlich die Lückenlosigkeit und die Unendlichkeit seiner Ausdehnung und seiner Theilbarkeit. Und da es doch, wenn der Idealismus Recht hat, seine Natur ist, wahrgenommen zu werden, sodass nichts von ihm übrig bliebe, wenn das Wahrgenommen-werden von ihm abgetrennt würde, so folgt weiter, dass er in der ganzen ihm als objectivem Raume eigenen Bestimmtheit Inhalt eines von dem unserigen verschiedenen Wahrnehmens ist. Damit aber ist der objective Idealismus erwiesen. Denn alle weiteren Annahmen, durch die sich derselbe von dem subjectiven unterscheidet, lassen sich auf die eines Bewusstseins, zu dessen Anschauungsinhalte der objective Raum gehört, zurückführen.

Wie man sieht, steht dieser Beweis in der engsten Beziehung zu dem Gefühle, das uns zuerst (II, 11) der durch ihn bewiesenen Ansicht zuführte, dem Gefühle, nicht glauben zu können, dass der Raum nichts weiter als ein Phänomen für unser Wahrnehmen bedeute, also seine Unendlichkeit, seine Theilbarkeit ins Unendliche und seine ununterbrochene Continuität nur ein von uns zu seiner Erscheinung Hinzugemeintes seien. Er unterscheidet sich von diesem Gefühle nur dadurch, dass er das, was demselben dunkel vorschwebte, deutlich sieht: die Identität des subjectiven und des objectiven Raumes und die sich daraus ergebende Folgerung.

XV.

Die Ursachen der Wahrnehmungen.

Es wurde oben (IV, 11) bemerkt, dass der Idealismus, indem er die Annahme von Dingen an sich, die den sinnlichen Erscheinungen als das Erscheinende zu Grunde lägen,

verwerfe, keineswegs das Dasein nicht in uns selbst liegender Ursachen unseres Wahrnehmens in Abrede stelle. Auch über diese Ursachen nun giebt die Ausführung des Idealismus, von der eben nachgewiesen wurde, dass sie die allein zulässige sei, Auskunft.

Betrachten wir diese Frage zunächst vom Standpunkte des dem objectiven Idealismus entsprechenden Materialismus aus. Das Bewusstsein ist, wie gezeigt wurde (IV, 10), nach dieser Theorie eine Eigenschaft, die zufolge einer aus der inneren Natur der Materie stammenden Bestimmtheit eines animalischen Körpers mit dessen äusserlich wahrnehmbaren Eigenschaften (seinen primären Qualitäten) nothwendig verbunden ist (so, wie in einem gleichseitigen Dreiecke zufolge seiner Dreieckigkeit mit der Gleichseitigkeit die Gleichwinkeligkeit, oder zufolge der Eigenthümlichkeit des Eisens mit dem Umkreist-sein einer Eisenstange von einem galvanischen Strome das Magnetisch-sein). Nennen wir daher diese innere Bestimmtheit eines Animal wieder seine Seele, nnd die Gesammtheit dessen, was ausser seiner Seele zu ihm gehört, seinen Leib, so ist das Bewusstsein eine Eigenschaft oder ein Zustand eines Animal dadurch, dass es eine Eigenschaft oder ein Zustand seiner Seele ist. Wenn wir nun voraussetzen, dass Einwirkungen des Leibes auf die Seele überhaupt möglich sind, so müssen wir ohne Zweifel aus der Erfahrung schliessen, dass die Wahrnehmungen wenigstens in der Regel Erzeugnisse solcher Einwirkungen seien. Für den Materialismus handelt es sich demnach bei der Frage nach den Ursachen unserer Wahrnehmungen um die Zulässigkeit jener Voraussetzung. Diese aber findet er keinen Grund in Zweifel zu ziehen. Dass überhaupt das Verhältnis von Ursache und Wirkung d. i. zweier unmittelbar aufeinander folgender Vorgänge, die so beschaffen sind, dass das Stattfinden des ersten zu dem Stattfinden-werden des zweiten in dem Verhältnisse von Grund und Folge steht, also das Stattfinden-werden des zweiten in dem Stattfinden des ersten implicite enthalten ist, sodass ein vollkommenes

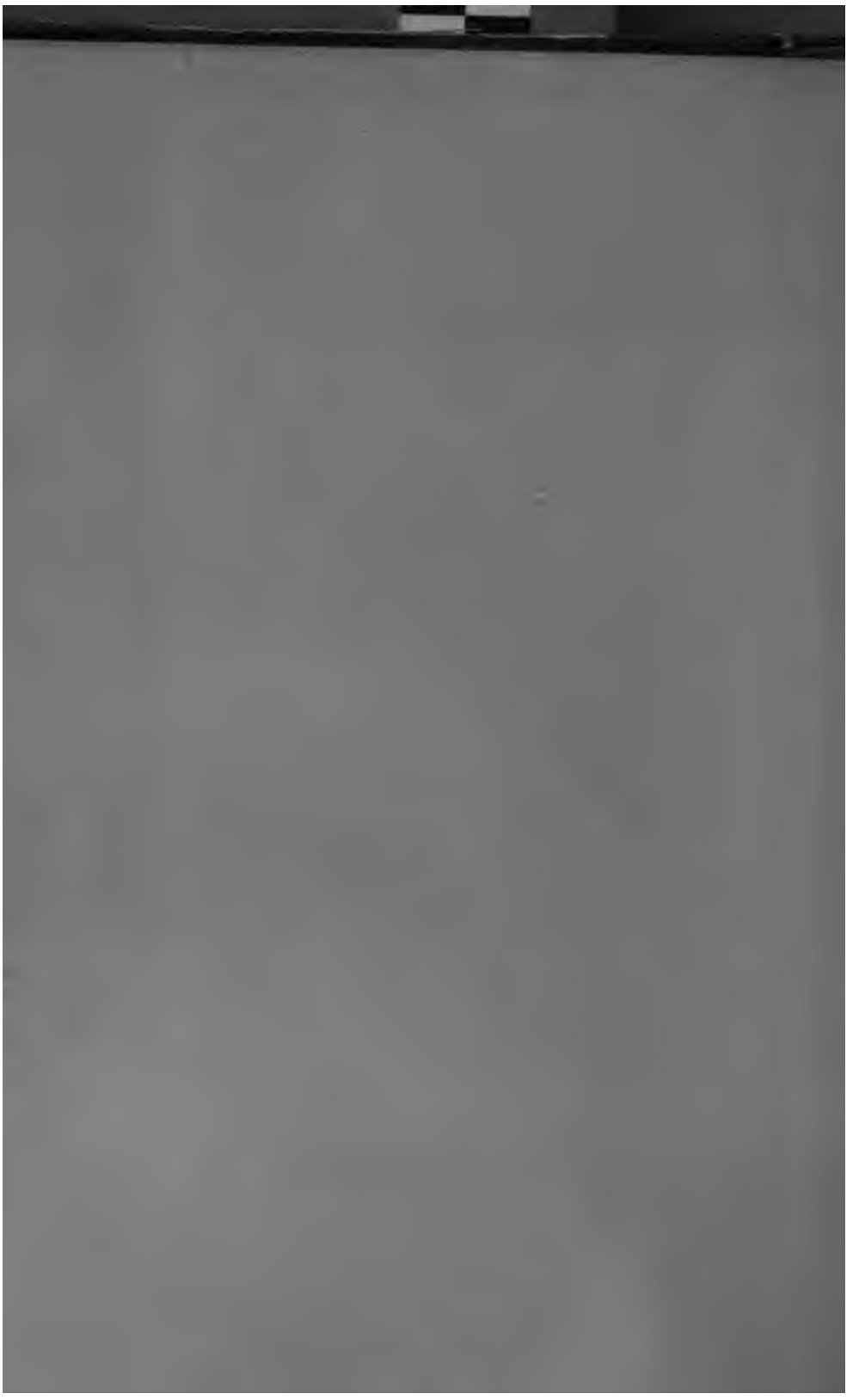
Erkenntnisvermögen, welches den ersten Vorgang wahrnähme, den zweiten vorhersehen würde, — dass dieses Verhältnis möglich sei, ist früher gezeigt worden (III, 18). Auch die Möglichkeit, dass ein in einer Veränderung eines Dinges S bestehender Vorgang a zu einem in einer Veränderung eines anderen Dinges Σ bestehenden Vorgange β in diesem Verhältnisse stehen könne, wird nach den Untersuchungen, die wir der formalen Metaphysik gewidmet haben, zugestanden werden müssen. Allerdings kann in dem Stattfinden einer Veränderung a eines Dinges S das Stattfinden-werden einer Veränderung β eines anderen Dinges Σ nicht unmittelbar implicite enthalten sein, kann also a zu β nicht unmittelbar in dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung stehen, wohl aber kann a mit β mittelbar in dieser Weise zusammenhängen, nämlich mittels einer mit β gleichzeitigen Veränderung b des Dinges S, die einerseits zu a in dem successorischen Verhältnisse der Wirkung zur Ursache, andererseits zu β in dem simultanen des Grundes zur Folge steht (III, 16). Denn in dem simultanen Verhältnisse von Grund und Folge können in verschiedenen Dingen stattfindende Veränderungen stehen, da in einem Ganzen von objectiver Einheitlichkeit kein Glied sich verändern kann, ohne dass zugleich alle anderen sich verändern (III, 12). Endlich können, wie man hieraus ohne weiteres sieht, zwei Geschehnisse a und β auch dann als Ursache und Wirkung zusammenhängen, wenn zwar das Ding S, in welchem a, und das Ding Σ, in welchem β stattfindet, dasselbe Ding sind, aber a und β Veränderungen hinsichtlich verschiedener Bestimmtheiten dieses Dinges. Denn auch in diesem Falle wird β zwar nicht unmittelbar zu a in dem Verhältnisse der Wirkung zur Ursache stehen können, wohl aber mittels einer mit a gleichartigen Veränderung b, welche zu a unmittelbar in jenem successorischen Verhältnisse, und zu β in dem simultanen des Grundes zur Folge steht. Diesem letzten Falle entspricht die materialistische Annahme von Einwirkungen des Leibes auf die Seele und der Seele auf den Leib.

Stehen der Leib und die Seele in dem vom Materialismus angenommenen Verhältnisse, so kann eine Veränderung b des Leibes so beschaffen sein, dass sie zufolge der Vereinigung des Leibes und der Seele in demselben animalischen Körper nicht stattfinden kann, ohne dass gleichzeitig eine Veränderung β in dem Zustande der Seele stattfindet, und wenn dann b die Wirkung einer vorhergehenden ebenfalls den Leib betreffenden Veränderung a ist (z. B. a ein sich von der Netzhaut durch den Sehnerven fortpflanzender, b ein gewisser im Gehirn stattfindender Vorgang), so ist der leibliche Vorgang a die Ursache auch des mit b gleichzeitigen seelischen β, β also ein Erzeugnis einer Einwirkung des Leibes auf die Seele. Und umgekehrt kann eine Veränderung β der Seele eine solche sein, dass sie nicht stattfinden kann, ohne dass gleichzeitig eine Veränderung b in dem Zustande des Leibes stattfindet, und wenn dann β die Wirkung einer vorhergehenden ebenfalls die Seele betreffenden Veränderung α ist (etwa α eine praktische Ueberlegung, β ein Willensact), so ist der seelische Vorgang α die Ursache auch des mit β gleichzeitigen leiblichen Vorgangs b.

Wenn der materialistischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele noch die Annahme hinzugefügt würde, dass der Leib und die Seele wechselseitig einander vollständig bestimmten, wie in einem Dreiecke die Grössenverhältnisse der Seiten und die Grösse der Winkel, also in der vollständigen Erkenntnis des leiblichen Zustandes eines Wesens während einer beliebigen Zeitstrecke die seines seelischen und in dieser jene implicite enthalten wäre, so würde, wie man leicht sieht, folgen, dass jedes seelische Geschehen β, welches zu einem unmittelbar vorhergehenden leiblichen a in dem Verhältnisse der Wirkung zur Ursache steht, in demselben Verhältnisse auch zu einem seelischen α, nämlich dem durch das leibliche a bestimmten, stände, und dass ebenso jedes leibliche Geschehen b, welches zu einem unmittelbar vorhergehenden seelischen α in dem Verhältnisse der Wirkung zur Ursache steht, in demselben Verhältnisse zu

einem unmittelbar vorhergehenden leiblichen a, nämlich dem durch das seelische α bestimmten, stände. Es würden dann also zwar der Leib auf die Seele und die Seele auf den Leib einwirken, aber jeder einer solchen Einwirkung entsprechende Zustand wäre auch ohne dieselbe eingetreten. Angenommen also, dass der Leib nnd die Seele einander vollständig bestimmten, hätte man sich, wenn man mit den Occasionalisten und Leibniz das Verhältnis von Seele und Leib mit demjenigen zweier Uhren, die immer dieselbe Stunde zeigen, vergleicht, zwei Uhren zu denken, die durch irgend eine Vorrichtung so in einander eingriffen, dass keine der anderen einen von dem ihrigen abweichenden Gang gestattete, die jedoch, da sie beide genau gearbeitet und einmal gleichgestellt worden wären, auch ohne jene Vorrichtung immer in Uebereinstimmung bleiben würden. Es darf hier dahin gestellt bleiben, ob diese Annahme sich überhaupt würde durchführen lassen. Jedenfalls lässt sich auch die conträr entgegengesetzte, dass weder der Zustand des Leibes den der Seele noch dieser jenen vollständig bestimme, mit dem Materialismus vereinigen. Und da dieselbe an und für sich die grössere Wahrscheinlichkeit besitzt, und offenbar auch die Erfahrung mindestens mehr zu ihrem als zu der anderen Gunsten spricht (auch das Princip der Erhaltung der Energie steht ihr, wie hier nicht näher dargelegt werden kann, nicht entgegen), so wird der Materialismus ihr wenigstens vorderhand den Vorzug geben und damit sich für eine Auffassung der Wechselwirkung von Leib und Seele entscheiden müssen, die mit der des gemeinen Verstandes darin übereinstimmt, dass die leiblichen und die seelischen Vorgänge nicht bloss parallel neben einander hergehen (wie in einem Dreiecke von veränderlicher Gestalt die das Grössenverhältnis der Seiten und die die Grösse der Winkel betreffenden Veränderungen), sondern dass es seelische Vorgänge giebt, die ohne gewisse vorhergehende leibliche, und leibliche, die ohne gewisse vorhergehende seelische nicht eingetreten wären.

Aus der materialistischen Antwort auf die Frage nach den Ursachen unserer Wahrnehmungen ergiebt sich sogleich die des objectiven Idealismus. Der objective Idealismus verneint zwar mit dem Ansichsein der Körperwelt auch die Möglichkeit, dass ein animalischer Körper, inwiefern er ein Leib ist, auf sich, inwiefern er eine Seele ist, und umgekehrt inwiefern er eine Seele ist, auf sich, inwiefern er ein Leib ist, einwirke, wenn dieser Ausdruck im eigentlichen Sinne verstanden werden soll, denn nur Vorgänge in der an sich seienden Welt können in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung stehen. Aber er setzt an die Stelle dieser Wechselwirkung eine andere, nämlich eine zwischen dem universalen Bewusstsein, inwiefern es einen Leib, und demselben, inwiefern es eine zu diesem Leibe gehörende Seele vorstellt, bestehende. Wie ferner die vom Materialismus angenommene Wechselwirkung zwischen dem Leibe selbst und der Seele selbst auch als eine solche zwischen dem Leibe und dem Bewusstsein, das ein Zustand der Seele sein soll, betrachtet werden kann, so auch die vom objectiven Idealismus an ihre Stelle gesetzte als eine solche zwischen dem universalen Bewusstsein, inwiefern es einen Leib vorstellt, und demselben, inwiefern es das diesen Leib innerlich wahrnehmende particuläre Bewusstsein vorstellt und als Theil in sich schliesst, oder auch zwischen dem universalen Bewusstsein, inwiefern es einen Leib vorstellt, und dem sich als eine Thätigkeit dieses Leibes wahrnehmenden particulären Bewusstsein selbst. Auch der objective Idealismus wird hiernach unsere Wahrnehmungen wenigstens im allgemeinen für Erzeugnisse von Einwirkungen, die unser Bewusstsein erleide, erklären müssen, aber nicht von solchen, die von unserem Leibe selbst, sondern von solchen, die von dem universalen Bewusstsein, inwiefern dasselbe die objective Körperwelt und als einen Theil derselben unseren Leib vorstellt, ausgehen.



3 2044 009 967 83

THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.